مشكلة الخير والشر

عند

القاضي عبد الجبار وابن رشد

دكتور

أشرف فتحي عمارة صابر

توفيق
سعادة

مشكلة الخير والشر

عند

القاضي عبد الجبار وابن رشد

دكتور
أشرف فتحى عمارة صابر

إهــداء

إلى زوجتى وابنتى ..

هبة , أمينة



الطبعة الأولى ٢٠٠٥
مطبعة جامعة المنصورة

مقدمه :

تعد مشكلة الخير والشر من المشكلات الكبرى التي تعرض لها الفكر الإنساني بشكل عام ، والفكر الإسلامي بشكل خاص وتكمن أهمية هذه المشكلة في الفكر الإسلامي أنها تمس جوهر العقيدة الإسلامية من حيث ارتباطها بقضية التوحيد ، حيث إن القول بأن الخير من فعل الله وإن الشر ليس من فعله ، وبدون توضيح وتحديد قد يوحى بأنْ هناك إلهين إله للخير وإله للشر ، وهذا قد يؤدى إلى تهديد لمبدأ التوحيد الذي هو جوهر العقيدة الإسلامية . وكذلك القول بأن الخير والشر جميعاً من فعل الله تعالى ودون توضيح قد يوحى بأن الله يفعل الظلم ويتعارض مع التنزيه الكامل لله تعالى.

من هنا تأتى أهمية هذه المشكلة في الفكر الإسلامي ، حيث تناولها الكثير من الفرق الكلامية مثل المعتزلة و الأشاعرة بالشرح والتحليل ، كما تناولها فلاسفة الإسلام لكي يوضحوا أبعاد هذه المشكلة في الفكر الإسلامي .

وأود أن أشير إلى أن هذه الدراسة تحتوى علي ثلاثة فصول:

الفصل الأول بعنوان " مشكلة الخير والشر عند المعتزلة وموقف الأشاعرة منها " وقد حللت في الفصل الأول " مشكلة الخير والشر عند المعتزلة والأشاعرة" لقد عبر المعتزلة عن مذهبهم الأخلاقي بالحسن والقبح بدلاً من التعبير عنه بالخير الشر وذلك إيماناً منهم بأن الحسن والقبح من الأوصاف الذاتية النابعة منه .

والاتجاه العقلي الذي سار عليه المعتزلة يجعل الحسن والقبح مرتبطاً بطبيعة الأفعال التي تصف القيم الخلقية بالضرورة والكلية . والعقل عندهم له القدرة المطلقة في التميز بين الخير والشر وتلك الأهمية التي أعطاها المعتزلة للعقل هي التي دفعت الاتجاه الأشعري إلى اتخاذ موقفاً مناهضاً للاتجاه المعتزلي .

ولقد أراد المعتزلة الدفاع عن العدالة الإلهية لذلك عددوا مظاهر العدل الإلهي بالتكليف – واللطف – والعوض – والإصلاح والأصلح .

أما موقف الأشاعرة فإنه لا يمكن بأي حال من الأحوال دراسة مشكلة الخير والشر إلا إذا وضعنا في الاعتبار أن النتائج التي توصلوا إليها في هذه المشكلة جاءت كنتيجة لما قرره الاشاعرة في الإرادة الإلهية المطلقة ونظرية الكسب ، فلقد ركز الأشاعرة على قدرة الله المطلقة وأنه يفعل ما يشاء فهو القادر وحده على التصرف في ملكه وأن كل الأفعال تنسب إليه وهو الفاعل الحقيقي .

فالاشاعرة قد بنوا آراءهم حول المشكلة على أساس إطلاق المشيئة الإلهية فانكروا أن يكون للأشياء صفات ذاتية تعبر عنها وأن معرفة الخير والشر عن طريق الشرع وليس العقل وأن الخير والشر هو من فعل الله .

أما الفصل الثاني فكان عن القاضي عبد الجبار بعنوان "مشكلة الخير والشر عند القاضي عبد الجبار "وقد حللت هذه المشكلة عند القاضي عبد الجبار والذي كان مستقل النزعة وطور من آراء المعتزلة

وقد عرضت أفكاره في النقاط التالية :

١- طبيعة الحسن والقبح .

٢- معرفة الحسن والقبح .

٣- عدالة الله تؤكد أن الله لا يفعل الشر .

٤- مظاهر العدل الإلهي .

٥- تفسير الشر ومصدره .

أما موضوع الفصل الثالث فكان عن ابن رشد وهو " مشكلة الخير والشر عند ابن رشد "حيث أنه نظر إلى الشرع نظرة شاملة بكل المقاييس انطلاقاً من أن الشرع يخاطب جميع الناس بمستوياتهم المختلفة فعالمية الإسلام ونزوله لجميع الأجناس والأمم أدت إلي تنوع الخطاب إليهم بما يتناسب مع مستوياتهم في الفهم

والإدراك وذلك لأن طبائع الناس متفاوتة **وبناءً على ذلك قسم ابن رشد إلى ثلاث أصناف :**

الصنف الأول وهو الجمهور

الصنف الثاني وهو أهل الجدل

الصنف الثالث وهم أهل البرهان

وبعد ذلك ربط ابن رشد هذه المشكلة بمشكلات أخرى مثل السببية من خلال اعتقاده بالعلاقات الضرورية بين الأشياء لكي يؤكد للأشياء صفات ذاتية تعبر عنها وكذلك ربطها بالعلم الإلهي حيث أنه ينفى أن يعلم الله بالجزيئات على نحو علمنا نحن ، لعجزنا عن تفسير الخير والشر وإدراك طبيعتهما بل يؤدى بنا إلى أن يكون الشر من عمله تعالى

وقد حاولت إبراز نقاط الاتفاق والاختلاف بين القاضي عبد الجبار وابن رشد وكل ذلك سوف نتعرف عليه بالتفصيل فى هذه الدراسة إن شاء الله . وقد أنهيت هذه الدراسة بخاتمة لأهم النتائج التي توصلت إليها .

الفصـــل الأول

" مشكلة الخير والشر عند المعتزلة

وموقف الأشاعرة منها "

أولاً " مشكلة الخير والشر عند المعتزلة "

تقديم :

قبل أن نوضح كيف واجه المعتزلة مشكلة الخير والشر نجد أنه من الضروري أن نوضح بعض الحقائق والتي غابت عن الأذهان ولعل هذه الحقائق سوف يكون لها شأن كبير عندما نتعرض لمشكلة الخير والشر عند المعتزلة .

فالمعتزلة بلا شك اسم كبير فى مجال الفكر الإسلامي وأرتبط اسم المعتزلة بكثير من المفاهيم والتي دافعوا عنها مثل الحرية الإنسانية وتقديس العقل والتنزيه المطلق لله تعالى .

كما إنهم امتازوا بالبحث في دقائق الأمور وكانوا اقرب إلى الحق وابعد عن التعسف في إبداء الرأي يتضح ذلك من قول ابن حزم وهو من ألد خصومهم بقوله "وقول هؤلاء – أي المعتزلة – أقرب إلى الحق وأبعد عن التعسف في إبداء الرأي في دقائق الأمور ومعضلاتها ".(١)

والمعتزلة لم يكونوا خارجين عن مذهب أهل السنة والجماعة ولكن للمعتزلة اختاروا هذا الاسم أو تقبلوه بمعنى المحايدين أي الذين لا ينصرون أحد الفريقين على الأخر في مسالة الفاسق (٢)

هل هو مؤمن كما قال أهل السنة أو هو كافر كما قال الخوارج فالمعتزلة كأهل

---

(١) ابن حزم " الفصل فى الملل والنحل " - ص ١١٩ المطبعه الأدبية مصر ١٣١٧ هـ

(٢) د/ عبد الرحمن بدوي : " التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية " – مجموعة أبحاث لبعض المستشرقين ، ترجمة وعلق عليها د /بدوي – مكتبة النهضة المصرية ١٩٤٦ – ص ١٩١،١٩٠

السنة كونوا مذهبهم من القرآن نفسه حيث وجدوا فيه الإيماء والدليل معاً . [١]
فأصولهم الخمسة وهى الأصول التي يلتقي حولها رجال الاعتزال كانت موضوعه أولاً للرد على الرافضة والملحدين ، والمناظرات التي دارت بين رجالهم وبين هشام بن الحكم والثنوية والديصانية والدهريه لم يسبقهم فى الإسلام أحد إلى الرد بمثل هذا المقدار [٢]

وهذه المناقشات تبطل تماماً تهافت قول خصومهم بأنهم قصدوا إلى الزندقة وهدم الإسلام فالمعتزلة بأبحاثهم هذه قربت الإسلام إلى الأذهان ونهض بين الأديان . [٣]. ولعل هذا هو الذي دفع الدكتور عبد الرحمن بدوى إلى القول "لقد كانت المانوية والمذاهب الشبيه بها كانت خطره على الإسلام خطراً مباشراً لذلك نرى أن أول مدرسة كلامية في الإسلام ونعنى بها المعتزلة قد استفادت من أصولها ومسائل بحثها عن طريق كفاحها ضد المانوية " [٤]

بل أن بعض الباحثين نتيجة لورع المعتزلة وتقواهم قد أرجعوا تكوين مذهبهم إلى دوافع صادرة عن التقوى والعبادة . [٥] فهم طائفة تفرغت للعلم والعبادة وكان الزهد والتقوى كانا بعض خصائصهم الكبرى . [٦]

---

(١) د / محمد يوسف موسى " القرآن والفلسفة " دار المعارف ط٤ ١٩٥٨ ، ص ١٥٧
(٢) نبرج " مقدمة كتاب الانتصار – للخياط " ص ٥٦ ، ٥٧
(٣) المرجع السابق - ص ٥٨ : ٦٠
(٤) د/ عبد الرحمن بدوي : " التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية " ص ٨ ، ٩
(٥) المرجع السابق : ص ١٧٩
(٦) د/ علي سامي النشار : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ط دار المعارف جـ١ ، ط٢ ١٩٧٧ ص ٣٧٨

ونحن لا نريد أن نرجع نشأتهم إلي الزهد بل الشيء الذي نريد التأكيد عليه أن المذهب الاعتزالي استقى مصادره من القرآن نفسه وأن المعتزلة دافعوا عن الإسلام ودافعوا عن التنزيه الكامل لله وأن كل فلسفتهم تدور حول التنزيه في الأساس الأول فكيف يعقل بعد كل ذلك أن يكونوا خارجين عن أهل السنة والجماعة .!!

إن الأصول الخمسة للمعتزلة هي المرجعية لتفكيرهم وهي الأساس لكل من ينسب للفكر الاعتزالي يتضح ذلك من قول الخياط " وليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة : التوحيد ، والعدل ، والوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، فإذا أكملت في الإنسان هذه الخصال الخمسة فهو معتزلي ، [١] فالأصول الخمسة هي الأساس الذي تجمع حوله المعتزلة.

وإذا حللنا هذه الأصول والتي تعد الأساس عندهم بل وأساس فكرهم سوف نجدها أصول تنزيهيه وضعت لتنزيه الله تعالي.

فإذا نظرنا إلى الأصل الأول وهو التوحيد نجد أن المعتزلة أجمعت على أن الله واحد ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ، وليس بجسم ، ولا شبح ، ولا جثه ولا صورة ، ولا دم ، ولا لحم ، ولا شخص ، ولا جوهر ، ولا يوصف بشيء من

(١) الخياط : " الأنتصار " - ص ٢٦ ، ٢٧ ، تحقيق نبرج ، مطبعة دار الكتب المصرية ، ١٩٢٥

صفات الخلق الداله على حدوثهم ولا يجوز عليه الفناء ولا يلحقه العجز والنقص تقدس عن ملامسة النساء وعن اتخاذ الصحابه والأبناء.[١]

فالتوحيد إنما يعنى في النهاية عند المعتزلة تنزيه الله عن صفات المخلوقين وكان هذا رداً علي اليهود والنصارى.[٢] ولقد نجح المعتزلة نجاحاً باهراً فى ذلك عندما استطاعوا أن ينقحوا تصور الإنسان للألوهية من شوائب الحس وملابسات الجسم.[٣]

حتى لقبوا بأهل التوحيد لأنهم أثبتوا التنويه المطلق للذات الإلهية فى هذا الأصل[٤]

فالله تعالى واحد ويراد به أنه يختص بصفة لا يشاركه فيها غيره من الصفات نفياً وإثباتاً.[٥]

فهو منزه عن صفات الخلق يقول الله تعالى فى ذلك " قل هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ، ولم يولد" ولم يكن له كفواً أحد"[٦] وقوله تعالى" ليس كمثله شيء"[٧]

---

(١) أبو الحسن الشعري : مقالات الإسلاميين " – جـ١ تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ط ١ ، مكتبة نهضة مصر ١٩٥٠ – ص ٢١٧ : ٢١٩

(٢) أحمد محمود صبحي : " فى علم الكلام " جـ١ ط٤ بدون دار نشر ١٩٨٢ ، ص ١٤١،١٤٠

(٣) المرجع السابق ص ٣٦٢

(٤) د/ عبد الفتاح المغربي : "الفرق الكلامية الإسلامية " و مكتبة وهبه بدون تاريخ – ص ٢٣٦

(٥) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة " – تحقيق د/ عثمان أمين – مكتبة وهبه ١٩٦٥

(٦) سورة الخلاص

(٧) سورة الشورى : آية ١١

أما إذا انتقلنا إلي الأصل الثاني من أصولهم وهو العدل نجد أن هذا الأصل ينزه الله عن فعل القبيح أو الظلم وأن.أفعال الله كلها حسنة ، يقول القاضي عبد الجبار أحد مفكري المعتزلة " ونحن إذا وصفنا القديم تعالى بأنه عدل حكيم فالمراد به أنه لا يفعل القبيح أو لا يختاره ولا يخل بما هو واجب عليه وأن أفعاله كلها حسنة " [١] وأنه لم يخلق الكفر ولا الجور ولا الظلم ولا يظلم العباد ولا يأمر بالفحشاء [٢] فاصل العدل يرمى إلي تنزيه الله عن الظلم وتنزيه عن مشابهة خلقه [٣] كي يثبت صفة الكمال لله بما يليق بالألوهية ، فالعدل تنزيه الله عن القبائح أجمع وتنزيهه عن أن لا يفعل ما يجب من صواب وغيره وتنزيهه عن التعبد بالقبح[٤]

وإذا انتقلنا إلي الأصل الثالث عندهم وهو الوعد والوعيد تجده هو الأخر مرتبطاً بتنزيه الله حيث لا يليق بالله الذي له صفة الكمال أن يخلف وعده ووعيده ،لأن هذا من صفة البشر وحدهم فتنزيه الله عن ذلك أنه لا يخلف وعده ووعيده حتى تتحقق صفة الكمال . [٥]

والله سبحانه وتعالى منزه عن النقص وعن خلف الوعد والوعيد لأنه لو أخلف وعده ووعيده ، يكون في ذلك مثل العباد تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

([١]) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة " – ص ٣٠١

([٢]) الإمام يحيي بن الحسين : "رسائل العدل والتوحيد " – جـ٢ ،تحقيق د/ محمد عمارة ، دار الهلال ص ٧١

([٣]) د/ عبد الستار الراوي : "ثورة العقل " دار الشئون الثقافية العامة ، بغداد ط٢ ١٩٨٦ – ص ٣٦ ، كذلك " الفرق الكلامية الإسلامية " د/ عبد الفتاح المغربي " ص ٢٣٦

([٤]) القاضي عبد الجبار : " المختصر في أصول الدين " ضمن مجموعة رسائل العدل والتوحيد " جـ١ ص ١٦٩

([٥]) د/ عبد الرحمن سالم : " التاريخ السياسي للمعتزلة " دار الثقافة للنشر والتوزيع – القاهرة ١٩٨٩ ص ٧٢

أما الأصل الرابع وهو : المنزلة بيم المنزلتين وهو حكم مرتكب الكبيرة ، هل هو كافر أم مؤمن ؟ فقالوا أنه فاسق لأنه إذا حكمنا عليه بأنه كافر أو مؤمن فهذا يتنافى مع عدل الله (١) لأن العدل الإلهي عند المعتزلة يقضى بأن لا يعامل المؤمن والكافر على حد سواء (٢)

أما الأصل الخامس وهو الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر تطبيق عملي لما نزهوا الله عن فعل الشر ونسبوه إلى الإنسان وبالتالي فقد هبوا لصلاح الإنسان عما يفعله سواء كان عادياً أو حاكماً عن طريق الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وذلك لأن الإنسان مسئول عن أعماله ومسئوليته عن الشر الذي يحدث (٣) وتنزيه الله عنه .

فلفظا المعروف والمنكر فى القرآن الكريم من الألفاظ المرادفة للخير والشر وما في حكمها من ألفاظ تحمل المعنى نفسه وتمثل أصولاً للأخلاق فى الإسلام (٤) ، فإذا كان الله لا يفعل القبيح أو الظلم وإنما الذي يفعله الإنسان فالواجب علينا أن نأمر بالمعروف وننهى عن المنكر .

وبعد هذا التحليل للأصول الخمسة وهى المرجعية فى فكرهم يتضح لنا فكرهم تنزيهي لله تعالى من أوله إلى أخره ، فقد كانوا في الأساس يريدون تنزيه الله عن أي صفة أو فعل يتنافى مع كماله وعدله ، وهذا هو محور أصولهم الخمسة ، ومع هذا لا ننكر أن المعتزلة تعرضوا للعديد من المشكلات الأخرى مثل السببية والإعلاء من قدرة العقل إلا إننا نؤكد أن جوهر تفكيرهم هو التنزيه الكامل

---

(١) د. عبد الرحمن سالم : " التاريخ السياسي للمعتزلة " ص ٧٥
(٢) د. عبد الستار الراوي : " ثورة العقل " ص ٤٤
(٣) د. عبد الرحمن سالم : " التاريخ السياسي للمعتزلة " ص ٧٥
(٤) Ch . a)To Shinhiko Izutse hico Religious concepts in the quran Vol 11 Tokyo 1964 P . 218

لله تعالى . لذلك نجد الإمام الغزالي ينقل عنهم " إن الله حكيم فى أفعاله عادل في قضائه لا يقاس عدله بعدل العباد والعبد يتصور منه الظلم يتصرفه فى ملك غيره ولا يتصور الظلم من الله تعالى سبحانه " [١]

فالغائية المتحكمة فى تفكيرهم هي فكرة الإله المنزه عن كل أفعال النقص والظلم[٢] يتضح ذلك تمام الوضوح عندما سأل أحد الناس القاضي عبد الجبار عن الأصول الثلاثة الأخيرة فقال القاضي" كل ذلك يدخل فى العدل لأن إذا نزهناه عن الخلف والكذب والتعميه بطل قول المرجئه ، فإذا بيننا جنس ما تعبد به ثبت ما نقوله في المنزلة بين المنزلتين وكذلك الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر [٣]"

معنى هذا أن هذه الأصول الأخيرة تدور فى فلك الأصل الثاني وهو العدل فإنا نقصد به غير ما تقدم ذكره "وهو العدل بتنزيه الله تعالى عن كل قبيح على اختلافه وأن أفعاله لا تكون إلا حكمة وصواباً[٤] فالتنزيه هو الأساس في فكر المعتزلة وعلى ذلك فإن المعتزلة قد اقتصرت على أصلين فقط من أصولها الخمسة هما أصل العدل والتوحيد فالتوحيد هو تنزيه الله تعالى فى الصفات ، والعدل تنزيه الله فى الأفعال .

ولعل هذه الفلسفة التنزهية قد دفعت أحد الباحثين إلى القول "لم تكن نزعة المعتزلة العقلية بصدد نظرية المعرفة أو البحث النظري فى مصدر العلم ، وإنما كان جل همهم فى تمسكهم بالعقل منصباً على قيمة العقل الخلقية " [٥]

---

(١) أبو حامد الغزالي : "الأربعين في أصول الدين " طبعة الجندي ، ١٣٨٣هـ ص ١٩

(٢) د. سميح غنيم : " فلسفة القدر في فكر المعتزلة " دار الفكر اللبناني "ط٢ ١٩٩٢ ص ٣٢٥

(٣) القاضي عبد الجبار : " المختصر في أصول الدين " جـ١ ص ١٦٩

(٤) القاضي عبد الجبار : " المغنى في أبواب العدل والتوحيد " – جـ٦ التعديل والتجوير ، تحقيق د. أحمد فؤاد الأهواني مراجعة الدكتور إبراهيم مدكور ، إشراف الدكتور طه حسين ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ص ٥١

(٥) د. ألبير نصر تادرس " فلسفة المعتزلة " دار النشر والثقافة جـ٢ – الإسكندرية ص ٥٣

وبناءاً على ذلك لا يمكن أن ندرس موقف المعتزلة من مشكلة الخير والشر إلا إذا وضعنا فى الاعتبار هذه النتيجة التي وصلنا إليها وهي أن فكرهم فكر تنزيهي كما أتضح لنا من تحليل الأصول الخمسة المرجعية فى تفكيرهم وبناء على هذا نجد أن المعتزلة فى معالجتها لهذه المشكلة قد نزهة الله تعالى عن كل ما هو شر أو ظلم يتضح لنا ذلك من خلال قول واصل ابن عطاء مؤسس المذهب فيما نقل عنه يقول واصل "الباري الحكيم عادل لا يجوز أن يضاف إليه الشر والظلم ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر به ، ويحكم بشيء ثم يجازيهم عليه فالعبد هو الفاعل للخير والشر ، والإيمان والكفر، والطاعة والمعصية، وهو المجازى على فعله والرب تعالى أقدر على ذلك كله".[١]

ولقد عبر المعتزلة عن مذهبهم الأخلاقي بالحسن والقبح بدلاً من التعبير عنه بالخير والشر ، فاستخدموا مصطلح الحسن والقبح بدلاً من مصطلح الخير والشر وذلك إيماناً منهم بأن الحسن والقبح من الأوصاف الذاتية للفعل النابعة منه حيث أن النظرية الاعتزالية التي تنفى وجود الشر وتراه حسناً إن كان لطفاً ، تقضى أن نوصف الأفعال علي المستوى الأخلاقي بالحسن والقبح لا بالخير والشر.[٢]

أولاً : طبيعة الحسن والقبيح عند المعتزلة :

حرص المعتزلة حرصاً شديداً بصدد مشكلة الخير والشر أو الحسن والقبح كما تراءي لهم أن يبينوا أن الأفعال تحسن وتقبح لصفاتها الذاتية فلقد ردوا القبح والحسن إلي الصفات الذاتية للأفعال .[٣] وتعتبر هذه القاعدة من مذهبهم الأخلاقي.

---

(١) د. البير نصر تادرس : " فلسفة المعتزلة " جـ٢ ، ص ٣٨.
(٢) د / أحمد محمود صبحى : " الفلسفة الأخلاقية " - ص ١٢٩ .
(٣) الشهر ستانى : " نهاية الأقدام فى علم الكلام " - ص ٣٧٦ ، حرره وصححه الفردجيوم ، مكتبة الثقافة الدينية ،القاهرة ، بدون تاريخ .

يقول الإمام الجويني فى ذلك " وذهبت المعتزلة إلي أن التحسين والتقبيح من مدارك العقول علي الجملة ، ولا يتوقف إدراكها علي السمع وللحسن بكونه حسناً صفة وكذلك القول علي التقبيح عندهم ، هذه قاعدة في مذهبهم "[١]

ويقول " الخياط " أحد رواد الفكر المعتزلي فيما نقل عنه الابجي " وقالت المعتزلة بل الحاكم بهما العقل ، والفعل حسن أو قبيح في نفسه و الشرع كاشف ومبين وليس له أن يعكس القضية "[٢] لأن قيمة الأفعال من قبح وحسن لا تتبع أحوال الفاعل ولا الأوامر والنواهي الشرعية، فالفعل لا تتغير حقيقته بتغير حال فاعله لأن الفعل إذا لم يكن له صفة ذاتية لتعذر الحكم عليه ، ثم لماذا تصف الشريعة هذا الفعل بالحسن وذاك القبح[٣] إن لم يكن له صفة ذاتية .

فالاتجاه العقلي الذى سار عليه المعتزلة يجعل الحسن والقبيح في طبيعة الأفعال لكي تتصف القيم الخلقية بالضرورة والكلية .[٤] فالصدق والأمانة وشكر المنعم من الأمور الحسنة لأنها في ذاتها كذلك ، والكذب والخيانة والظلم من الأمور القبيحة هي كذلك لأنها في ذاتها قبيحة "[٥]

فالقيمة الأخلاقية للأفعال عند المعتزلة مطلقة أي أن الأفعال فى حد ذاتها حسنة أو قبيحة ،فالفعل يدرك ضرورة الخير والشر فى ذاتهما [٦]

---

(١) الجويني : "الإرشاد " – ص ٢٥٨ ، تحقيق د / محمد يوسف موسى وآخرون ، مكتبة الخانكي . ١٩٥٠ .
(٢) الأبجي : " المواقف " – ٣٢٣ ، مكتبة المنبي ، القاهرة ، بدون تاريخ .
(٣) د/ سميح غنيم : "فلسفة القدر فى فكر المعتزلة " ص ٢٦٧ ، ٢٦٨ ، مرجع سابق .
(٤) د/ أحمد محمود صبحي : "الفلسفة الأخلاقية " – ص ١٢٨ ، مرجع سابق
(٥) الشهر ستاني : "الملل والنحل " – ص ٧٨ ، جـ ١ ، تحقيق محمد السيد كيلاني ، مطبعة الحلبي ، ١٩٦٨
(٦) د / ألبير نصر تادروس : "فلسفة المعتزلة " – ص ٩٧ ، جـ ٢ ، مرجع سابق .

فالحسن والقبيح وصفان ذاتيان فالحسن حسن لذاته ويبقى كذلك إلي الأبد ، والقبيح قبيح لذاته ويبقى كذلك إلي الأبد[١] وهذه النظرة فى ثبات طبائع الأشياء سارية في مذهب الاعتزال فى رجاله من البداية إلي النهاية[٢] فالحسن والقبيح الذاتيان هما اللذان يقيان الرسل والأنبياء من الإفحام الذي من الممكن أن يتعرضوا له بل أن إجراء القياس يكون فى حكم المستحيل بالنسبة للفقهاء فى الأشياء التي لم يأت بها نص إذا لم يكن فى الأفعال صفات ذاتية[٣]

والذي يدل علي ذاتية الأفعال أن هناك من الأفعال ما لا صفه لها زائدة علي مجرد الوجود كالطعام والشراب ، وفعل الساهي والنائم[٤] ، وأن الناس كانوا يستقبحون ويستحسنون قبل ورود الشرائع من خلال ما فى الأشياء ذاتها من حسن وقبح[٥] لأننا نعلم ضرورة أن أحدنا لا يشوه نفسه كأن يعلق العظام فى رقبته ويركب القصب ويعدو في الأسواق لا ذلك إلا لعلمه بقبحه وبغناه عنه[٦]

فالأشياء فى ذاتها تعرف فلو كانت الأفعال بالأمر والنهي تحسن وتقبح لوجب أن تحسن أفعال الطفل والساهي والنائم لانتفاء النهي عن ذلك ، ولو حسنت أفعالهم لما جاز لنا أن نمنعهم عنها مع اشتمالها علي الضرر[٧]

لقد أراد المعتزلة تحديد طبيعة الخير والشر تحديداً دقيقاً حتى نستطيع أن نتعرف علي كل منهما بالنظر العقلي حيث إن ثبات طبائع الماهيات والتي تميز الجواهر وتخصها بخصائص معينة من شأنها أن تعطى الأشياء والأنواع والأجناس فى

---

(١) د/ زهدى جاد الله : "المعتزلة " – ص ١٠٨ ، ١٠٩ ، مطبعة مصر ، ١٩٤٧

(٢) أبو الحسين الخياط : "الانتصار " – ص ٥٤ ، مرجع سابق

(٣) د/ عبد الستار الراوي : " ثورة العقل" – ص ٤٣ – مرجع سابق

(٤) د/ أحمد محمود صبحي : "الفلسفة الأخلاقية " – ص ١٢٩ ، مرجع سابق

(٥) د/ عبد الستار الراوى : " ثورة العقل " - ص ٤٢ ، مرجع سابق

(٦) القاضي عبد الجبار : "شرح الأصول الخمسة " – ص ٣٠٥ ، مرجع سابق .

(٧) د/ أحمد محمود صبحي : "الفلسفة الأخلاقية" – ص ١٣٥ ، مرجع سابق .

الطبيعة خاصة وصفه الثبات لكي لا تختلط الأشياء بعضها ببعض ويصبح اللا تحديد هو السمة البارزة فى الوجود فالماهية عندهم ثابتة وأن قضينا علي ثباتها نقضي علي الوجود ويصبح العالم فى حالة اضطراب واختلاط ولا تعيين [١] وتنهار كل القيم والمبادىء ويصبح اللامعني هو سمة الوجود إذا كان هناك وجود !

وبناء علي ذلك فالمعتزلة قد أكدت علي أن للحسن والقبح ذاتية خاصة لكل منهما لا يمكن أن تتغير كل منهما، فلا يمكن أن يتحول الظلم مثلاً إلى عدل في يوم من الأيام ولا العكس فالظلم ظلم في أي وقت وأي مكان ولا يتغير ذاتيته بتغير فاعله لأنه يكون ظلماً قبيحاً سواء وقع من الله تعالى أو الواحد منا[٢] ولقد وافق المعتزلة فى الحسن والقبح الذاتيين كل من الماتريدية والشيعة الإمامية وأبي الوليد بن رشد .[٣] فالحسن والقبيح لكل منهما صفات ذاتية ثابتة في الشيء .

ثانياً : الحسن والقبح العقليين :

اتضح لنا فيما سبق أن المعتزلة تأكد علي أن للحسن والقبح صفات ذاتية تخص كل منهما ، وأن الفعل الحسن حسن لأنه فى ذاته حسن وأن الفعل القبيح قبيح لأنه فى ذاته كذلك ومن هنا يمكن القول أن للعقل قدرة التمييز بينهما بوصفه قوة للمعرفة يمكنه أن يعرض ضرورة التفكير بمعنى البيان والإيضاح وهو يقف عند الكشف

---

(١) د : مصطفى لبيب : "مشكلة العلية بين الغزالي وابن رشد " - ص ١٧٧ ، رسالة دكتوراه ، ١٩٨٥ بدون دار نشر
(٢) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة" – ص ٣٠٩ ، مرجع سابق
(٣) د/ محمد صالح الزرقان : "فخر الدين وآراءه الكلامية والفلسفية " – دار الفكر ، ١٩٦٣.

عن وجه وجوب الواجب واستحسانه[١] فلقد توصل المعتزلة إلي شريعة نظرية عقلية توفق بين الآراء المختلفة وهذه الشريعة تقوم علي أن في الإنسان علماً فطرياً بالضرورة إلى المعرفة إله واحد خالق حكيم وهب الإنسان عقلاً به يعرف ويميز بين الحسن والقبيح أو بين الخير والشر[٢] لأن العقل يتسم من حيث صورته بالمعيارية فالحسن والقبيح والمدح والذم جميعها تقبل الإحاطة علي المعايير العقلية وستترتب علي القدرة المعيارية للعقل نتائج مهمة بالنسبة لموضوعية المعايير الأخلاقية التي يقوم العقل علي معرفتها قبل ورود السمع ويتمكن بها من معرفة صحته[٣]

فالله قد وهب الإنسان العقل لكي يتمكن من معرفته ومعرفة الخير والشر والتمييز بينهما[٤] فالعقل عند المعتزلة هو الحاكم علي الحسن والقبيح[٥] وكاشف عن قدر الأفعال ومثبت لها وهو الذي يحكم عليها بالقبح والحسن فتحديد معنى الحسن والقبح إنما يتم عقلاً، أما بالنسبة لدور الشرع فإنه يقتصر علي توكيد أحكام العقل وعلي الأخبار فقط علي أن الأفعال قبيحة أو حسنة وهو بذلك لا يثبت لها قدر هائل يخبر عنها[٦]

---

(١) le p.Ch Lahr . S.J. Course de philosophie 15 Iemedition Paris 1914 p .55

(٢) دي بور : "تاريخ الفلسفة في الاسلام " – ص ٢٨ ، ٣٨ ،ترجمة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده " لجنة التأليف والترجمة والنشر ،القاهرة ، ١٩٥٤

(٣) د / حسني زينه : " العقل عند المعتزلة " – ص ٥٤ ، دار الآفاق الجديدة ،بيروت ، ط ٨ ، ١٩٨٠

(٤) المرجع السابق : ص ١٤٥

(٥) عضد الدين الابجي : "المواقف " – ص ٣٢٣ ، ٣٢٤ ، مرجع سابق

(٦) د/ سميح غنيم : فلسفة القدر فى فكر المعتزلة " – ص ٢٦٩ ، ٢٧٠ ، مرجع سابق

فالعقل عندهم ذات أهمية بالغة وهو مقياس كل شيء وهو قادر علي معرفة الحقائق الأساسية من حيث له القدرة علي التمييز بين ما هو قبيح وما هو حسن قبل أن يرد الشرع بذلك "

فالواحد منا إذا كان عالماً بقبح الكذب وحسن الصدق وقيل له إن كذبت أعطيناك درهماً وإن صدقت أعطيناك درهماً فإنه لا يختار الكذب علي الصدق وليس ذلك إلا لعلمه بقبحه وغناء عنه[١]

فالاستدلال علي حسن الأفعال وقبحها بالعقل علي المعني إنه يجب علي الله تعالي الثواب علي الفعل الحسن، والعقاب على الفعل القبيح، وإذا ورد الشرع بها كان مخبراً عنها لا أكثر، لأننا لو رفعنا الحسن والقبح من الأفعال الإنسانية وردناها إلي الأقوال الشرعية بطلت المعاني العقلية التي نستنبطها من الأصول الشرعية[٢] فالمسألة الخلقية عند المعتزلة مبينة علي العقل المدرك القادر علي الحقائق الذاتية التي توجد فى الأفعال بالإرادة التي تعمل بما يوجبه العقل[٣]

ومادور الشرع إلا التبليغ والتأكيد عما يكشف عنه العقل بإدراكه ما في ذوات الأشياء من طبائع وذلك لأن "كل عاقل يستحسن بكمال عقله إرشاد الضال وأن يقول للأعمي وقد اشرف علي بئر يكاد يتردى فيه يمينه، أو يساره لا ذاك إلا لحسنه وكونه إحسانا فقط[٤] يتساوى في ذلك المؤمن والكافر لان العقل هو الذي يوجب عليه ذلك حتى لو لم يكن يوجد شرع .

---

(١) القاضي عبد الجبار : "شرح الأصول الخمسة – ص ٣٠٥ ، كرجع سابق

(٢) الشهر ستاني : "نهاية الإقدام فى علم الكلام " - ص ٣٧١ ، ٣٧٤ ، مرجع سابق

(٣) د/ سميح غنيم : " فلسفة القدر فى فكر المعتزلة " - ص ٢٩٩ ، مرجع سابق

(٤) القاضى عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة " – ص ٣٠٨ ، مرجع سابق

فالحسن والقبيح أو الخير والشر يتبعان العقل لا محالة فالعقل له قدرة مطلقة في التعرف علي الحسن والقبيح وهذه الأهمية للعقل هي السبب في اتخاذ الأشعري موقفاً معارضاً للاتجاه المعتزلي[١]

بل قد وصل ببعض المعتزلة – وهو أبو الهذيل العلاف – أن جعل للعقل القدرة علي معرفة الله قبل ورود السمع فى ذلك بالدليل من غير خاطر، فإذا لم يصل إلي هذا أستوجب العقاب[٢] وذلك لأن العقل له القدرة علي معرفة الأشياء فى ذاتها .

وهذا الرأي دفع أحد الباحثين إلي القول " أن هذا الراي يبدو غريباً عن روح الإسلام وروح الأديان المنزله جميعاً وإذا قلنا به لم يصبح للأديان بما تتضمنه من تكاليف ضرورة ولا معني، إلا أن تكون ألطافاً من الله تعالى كما يقول المعتزلة [٣]

وما هذا إلا لأن المعتزلة قد أعطت للعقل قدرة فائقة فى معرفة الأشياء و هكذا فالعقل عند المعتزلة له قدرة علي التمييز بين الخير والشر، الحسن والقبيح، وأن الإنسان قادر بعقله علي التمييز بينهما، وإن دل هذا فإنما يدل علي الأهمية الكبيرة للعقل فى فكر المعتزلة وليس هذا بغريب علي الفكر الاعتزالي لأنه الفكر الذي واجه الكثير من التيارات الفكرية المختلفة كالمانوية والغنوصية .

فكان طبيعياً أن يتسلح بالعقل ويعطيه هذه القوة، لكي يستطيع الرد علي تلك المذاهب وهو فى مجال المناظرة معها والتي كانت متسلحة بالعقل أيضا. فالمعتزلة

---

(١) هنري كوريان : "تاريخ الفلسفة الإسلامية " – ص ١٨٣ ،بيروت نصير مروه وآخرون مراجعة الإمام موسى الصدر ،منشورات عويدات ، بيروت ، لبنان ، ط ١ ، ١٩٦٦

(٢) الشهر ستاني "الملل والنحل " ط ص ٥٩

(٣) د/ محمد عبد الهادي أبو ريده " النظام وآرائه الكلامية والفلسفية " ص ١٦٧ – ط ٢ ١٩٨٣

أرادوا إعطاء قيمة معيارية للأشياء يكشف عنها العقل وذلك حتى تتحقق للأخلاق طابعاً مطلقاً تتسم بالضرورة والموضوعية .

فالإنسان عند المعتزلة إنما هو حامل القيم الذي يأخذ علي عاتقه مهمة تحقيق الغائية الإلهية علي الأرض ، وقد زوده الله بالعقل لكي يحقق هذه الغائية والعقل الإنساني هو الذي يكشف عن هذه القيم فلم يكن أمام المعتزلة إلا أن تبرهن علي قوة العقل لكي يستطيع الكشف عن حقائق الأشياء ولكي توجد أرضية مشتركة للتواصل الإنساني من خلالها يستطيع التقدم .

ثالثاً : عدالة الله تقتضي تنزيهه عن فعل الشر

عندما تعرض المعتزلة لتفسير الخير والشر لم يكن ذلك من فراغ بل الذى كان يحكمهم فى هذا الإطار – أولاً– أصولهم الخمسة المرجعية العامة لتفكيرهم والتي وضحنا فيما سبق أنها مبنية علي التنزيه المطلق لله تعالى– وثانياً – أهمية العقل ودوره باعتباره مصدراً للإلزام الخلقي.

كل هذا كان إرهاصاً قوياً لهذه المشكلة والناظر إلى الأصل الثاني وهو التوحيد بشكل خاص يتبين له ذلك بوضوح فالمعتزلة لم يتخيروا صفة العدل ويجعلوا أصلاً لهم بل هي من أهم أصولهم إلا أن فلسفتهم ذات هدف أخلاقي قائم علي أساس العقل [١]

والعدل عندهم كما يقول الشهرستاني"ما يقتضيه العقل من الحكمة وهو إصدار الفعل علي وجه الثواب والمصلحة [٢] وهو بهذا التعريف يقترب من العناية

([١]) د/ احمد محمود صبحي : "الفلسفة الأخلاقية " – ص ٤٩ ،مرجع سابق كذلك "القرآن الكريم والفلسفة ص ١١٤ د / محمد يوسف موسى

([٢]) الشهر ستانى : "الملل والنحل" – ص٥٢ ، جـ ١ ،مرجع سابق

الإلهية [١] فالله عادل لا يفعل الظلم ولا يظلم عباده وإنما يريد لهم الخير فلقبوا نتيجة لذلك أنصار العدالة الإلهية وقد كانوا فى غاية السعادة بهذه النتيجة التي توصلوا إليها إنجازاً عظيماً لا يقل -بأي حال من الأحوال- عن سعادتهم فى دفاعهم عن الوحدانية [٢] ولذلك أطلق عليهم- أهل العدل- . فالعدل عندهم لا يقتصر على الإنسان فقط بل إنه يشمل الجميع فهو يشمل الإنسان والحيوان[٣] فالله عالم بحسن العدل وأنه خلق العالم لصلاح الناس ونفعهم

وهذه المقولة يؤمن بها جميع المعتزلة [٤] وأن ما يصدر عن الله فعل واحد هذا الفعل صواب ومصلحة وخير، وما ذلك إلا لأن الله لا يحب الفساد ولا يخلق أفعال العباد [٥] المليئة بالظلم والشرور.

فالحكيم في أفعاله عادل في أقضيته لا يقاس عدله بعدل العباد فإذا كان العبد يتصور منه الظلم بتصرفه في ملك غيره، فلا يتصور ذلك من الله تعالى سبحانه إنما يفعل من الأفعال للطف والصلاح وحكمه ، لاستحالة المنافع والمضار عليه[٦] فالله عدل في جميع أفعاله ناظر لخلقه رحيم بعباده لا يكلفهم مالا يطيقون ولا يسألهم ما لا يجدون وأنه لم يخلق الكفر ولا الظلم ولا يأمر بالفحشاء لأن من يفعل ذلك فليس بحكيم ولا رحيم[٧] لأن الحكمة ألا يخلو ملك الله من الشرور والآفات .

---

(١) د/ أحمد محمود صبحي : "الفلسفة الأخلاقية " – ص ٤٧ ،مرجع سابق
(٢) د/ زهدى جاد الله : "المعتزلة " – ص ٩٩ ، مرجع سابق
(٣) د. محمد عبد الهادي ابو ريده " النظام " وأرائه الكلامية والفلسفية"
(٤) أبو الحسن الخياط : "الانتصار " - ص ٤٢
(٥) د/ علي سامي النشار : " نشأة الفكر الفلسفي فى الإسلام " – ص ٤٣٣ ، مرجع سابق
(٦) أبو رشيد النيسابوري : "ديوان الأصول" – ص ٩٧ و تحقيق الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده المؤسسة المصرية العامة للطباعة والنشر ، ١٩٦٥
(٧) الإمام يحي بن الحسين : "رسائل العدل والتوحيد " – ص ٧١ ، جـ٢ ، مرجع سابق

من هذا المنطلق لمفهوم العدل أجمع المعتزلة علي أن الله عادل سواء في الدنيا أو الدين ، فواجب على الله –انطلاقا من هذا المفهوم – أن يخلق الخلق لنفعهم وصلاحهم فالعلة في خلقهم انتفاع العباد وما ذلك إلا لأن أفعال الله كلها خير لدرجة أن الجزاء والثواب والعقاب قائم علي أساس من مفهوم الرحمة والعدل الإلهيين خال من كل معني قد يؤدى إلي الإساءة والظلم [١]

فالعدالة الإلهية تقتضي أن يثاب الأخيار ويعاقب الأشرار وأن لا يعامل المؤمن والكافر علي حد سواء [٢]

وبهذه فلقد نسب المعتزلة كل خير وكل صلاح ومنفعة للعباد إلي الله سبحانه وتعالى علي أساس العدل الإلهي، ونفوا عنه الظلم والإساءة والشر لأن هذا لا يتعارض مع مفهوم العدل والتنزيه المطلق لله تعالى يقول الغزالي في ذلك " أضافوا الشر فقط إلي أنفسهم وأثبتوا لأنفسهم الاختيار الكلي تحرزاً عن نسبة القبيح والظلم إلي الله"[٣]

ولعل هذا الموقف من قبل المعتزلة كان من أسباب خروج الأشعري عن مذهبهم والتحول الكبير الذي طرأ علي الأشعرى يوضح ذلك ويؤكده قول الأشعري نفسه عندما خرج من الاعتزال بقوله " من عرفني قد عرفني ومن لا يعرفني فأنا أعرفه بنفسي أنا فلان ابن فلان كنت أقول بخلق القرآن وأن الله لا تراه الأبصار وأن أفعال الشر أنا أفعلها وأنا تائب مقلع معتقد للرد علي المعتزلة مخرج لفضحائهم ومعايبهم " [٤]

---

(١) أبو بكر جابر الجزائري : " عقيدة المؤمن" – ص ٤٥٥ ، مكتبة الكليات الأزهرية ، جـ ٢ ، ١٩٧٨

(٢) د/ عبد الستار الراوي : "فلسفة العقل " – ص ٤٤ ، ص ٩٤ ، كذلك تاريخ الفلسفة الإسلامية لهنرى كريان ٧٨

(٣) الغزالي : "الأربعين فى أصول الدين – ص ١٠ ، مرجع سابق

(٤) ابن خالكان : "وفيات الأعيان وأنباء الزمان " – ص ٧٤٧ ، جـ ٢ ، تحقيق محي الدين عبد الحميد مكتبة النهضة المصرية ،ط ١ ،القاهرة ١٩٤٨ .

يتضح من هذا النص أن من الأسباب التي دعت الأشعري إلي الخروج من مذهب المعتزلة أنهم قالوا أن الشر من خلق الإنسان والله منزه عنه، لأن الظلم والكذب لا يقعان إلا من ذي آفة مجتلب لمنفعة أو دافع لمضره، والله عن هذه الصفة الدالة حدث من وصف بها متعال[١] فالله كامل لا يحتاج إلي أحد ومنزه عن أفعال الشر والظلم لأنه غني ، والغني لا يحتاج كما يحتاج العباد .

فيجب علي المسلمين أن يحمدوا الله علي فعل العدل وإن كان محالاً منه فعل الجور وأن يسألوه الحكم بالحق والخير فى أمورهم وفعل ما هو خير لهم وإن كان محالاً منهم ذلك والتخلف عنه[٢] .

لقد ذهب " النظام" أكثر من ذلك عندما أعلن أن الله لا يفعل الظلم فقط ، بل لا يقدر على فعله فالله لا يقدر علي أن يزيد من عذاب أهل النار شيئاً ولا أن ينقص منه شيئاً، وكذلك من نعيم أهل الجنة ولا يستطيع أن يعذب الأطفال ولا يدخلهم النار ، لأن ذلك ظلم لا يجوز في صفة الله وأن الظلم والكذب لا يقعان إلا من جسم ذي آفة، لله بالقدرة عليهما وهذا محال[٣]

فالعدالة الإلهية هي فوق أي اعتبار وهي الكلمة العليا لدرجة أن هذه العدالة تعتبر التوجه الإلهي للأفعال، فعدالة الله تسعي دائماً إلي فعل الخير لأن الطبيعة الإلهية بهذا المفهوم خيرة فقط فالله يفعل الخير ولا يفعل الشر لأن عدالته تقتضي ذلك .

---

(١) الخياط : "الانتصار " ـ ص ٤٩

(٢) الخياط : " الانتصار " ـ ص ٤٨

(٣) الخياط : " الانتصار " ص ٢٦ ، ٢٧ كذلك القاضي عبد الجبار " شرح الأصول الخمسة " ص ٣١٣ ، كذلك "المغنى" جـ٦ ص ١٢٧

فالمعتزلة كانوا يضعون تنزيه الله فوق أي اعتبار لذلك نجد الدكتور علي سامي النشار يقول عن المعتزلة " إنهم ضحوا بقدرة الله لتأكيد عدالته " (١) لأن عدالة الله وتنزيهه كانت الأساس فى أصولهم بل وهي السمة الكبرى للمعتزلة.

ولكن ليس معني هذا أنهم يقللون من قدرة الله أو يحدون منها ولكن كان مقصدهم أن من يكون عادلاً فهذه الصفة تقتضي أن الظلم لا يفعله الله لعدالته ، وأنه لا يريده ولا يختاره.

" أدلة المعتزلة علي عدالة الله "

لقد قدم المعتزلة العديد من الأدلة لإثبات عدالة الله وأنه منزه عن فعل الشر أو الظلم منها الأدلة العقلية والأدلة الشرعية :

أ- " الأدلة العقلية "

العقل عندهم هو معيار القيم الخلقية قبل ورود الشرع، فالإنسان بعقله يستطيع أن يفرق بين الخير والشر، وقد علم بالعقل أن الله عالم بذاته حكيم في فعله لا حاجة به إلي فعل القبيح، لأنه غني و من هذه صفته لا يختار القبح(٢) بأي حال من الأحوال فمن الضروري والمنطقي أن يكون فوق الطبيعة موجود عادل يجازي الخير ويعاقب الشرير وهذا من مقتضيات العدالة(٣) فمن مقتضيات العقل أن الله لا يفعل الظلم أو الشر لأنه هو الغني و لأن من مقتضيات الوجود أن يكون فوق هذا الوجود موجود لكي يجازي الناس بالعدل فيا ظلموا أنفسهم فى هذه الحياة .

---

(١) د/ علي سامي النشار : "نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام" ص ٤٣٥ كذلك " المغني" ص ٦ ، ص ١٢٧
(٢) الإمام يحي بن الحسين : "رسائل العدل و التوحيد" – ص ٢٠٥ ، جـ٢ ، مرجع سابق
(٣) د/ عبد الرحمن بدوي: " مدخل جديد إلي الفلسفة " –ص ٢٣٠ ، وكالة المطبوعات الكويت ' ط ١ ، ١٩٧٥

فإذا كان الله يفعل الظلم أو الشر فيمكن أن يكذب ويخلف وعده ووعيده فكيف نثق في أوامره ونواهيه ورسله وكتبه وملائكته.

ومن هذا حالة فهو لا يفعل الشر أو الظلم " لأن مشيئة تابعة لحكمته"(١)

ب- "الأدلة الشرعية "

لقد قدم لنا المعتزلة العديد من الآيات القرآنية والتي تتفق مع قولهم في عدالة الله وعدم فعله للظلم أو الشر ، من هذه الآيات قوله تعالى " إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي يعظكم لعلكم تذكرون"(٢) وقوله تعالى "إن الله لا يظلم الناس شيئاً ولكن الناس أنفسهم يظلمون "(٣) أي لا ينقصهم شيئاً مما يتصل بمصالحهم من بعث الرسل وإنزال الكتب ولكنهم يظلمون أنفسهم بالكفر والتكذيب، ويجوز أن يكون وعيداً للمكذبين ويعني أن ما يلحقهم يوم القيامة من العذاب لا حق بهم علي سبيل العدل والاستحباب ولا يظلمهم الله به ولكنهم ظلموا أنفسهم باقتراف ما كان سبباً فيه(٤) وقوله تعالى " وما أنا بظلام للعبيد "(٥)

وقوله تعالى "وما الله يريد ظلماً للعباد" (٦) وقوله تعالى "وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بأهل قل الله لا يأمر بالفحشاء أتقولون علي الله ما لا تعلمون"(٧) فهذه الآية تدل علي أن الله كذب المشركين في قولهم بنسب الفاحشة إلي الله-وقوله تعالى :"وما كان الله ليضل قوماً بعد إذ هداهم حتى يبين لهم

---

(١) أبو القاسم الزمخشري : "الكشاف " – ص ٣٠٢ ، جـ٢ ، دار المعرفة ، بيروت ، بدون تاريخ
(٢) سورة النحل : آيه ٩٠
(٣) سورة يونس : آيه ٤٤
(٤) الزمخشري : "الكشاف" – ص ١٩٣ ، جـ٢
(٥) سورة ق : آيه ٢٩
(٦) سورة غافر : آيه ٣١
(٧) سورة الأعراف : آيه ٢٨

ما يتقون "[١] فبين سبحانه وتعالى أنه بدأ لهم بالإحسان والدعاء والدلالة علي الهدي فإذا تبين لهم ذلك فصدوا عنه وحقت عليهم كلمة الضلال من الله بذنوبهم ودنيء فعلهم . وقوله تعالى "وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون "[٢] فأخبر سبحانه وتعالى إنه لم يخلقهم إلا لعبادته ولم يخلقهم لمعصية، ولم يشق، ولم يعد، ولم يجبر ولم يطبع أحد علي شيء من هذا.

وقوله تعالى :" ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن "[٣] فالله اعدل واحكم من أن ينهى عن شيء وهو منه .

وقوله تعالى :" ولا يرضي لعباده الكفر وإن تشكروا يرضه لكم "[٤] فمعني الكفر هنا الجحود له ولنعمة وفضله عليهم الذي أنبأهم به . وقوله تعالى :" لا يظلم مثقال ذرة وإن تكُ حسنة يضاعفها ويؤت من لدنه أجراً عظيماً "[٥] ، فهذه الآيات قد استشهد بها المعتزلة على آرائهم وقد ذكروا فى الأدلة التى قدموها لإثبات ما يرمون إليه .

ولكن ما موقف المعتزلة من آيات أخرى قد تتعارض مع وجهة نظرهم هذه وأمثال هذه الآيات كثيرة منها قوله تعالى " يضل من يشاء ويهدى من يشاء "[٦] وقوله تعالى "ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها "[٧]

لقد قابل المعتزلة كل هذه الآيات بالتأويل فالآيات التى قد توحي ظاهرها بأن الله يضل العباد يجب أن تؤول، ورغم جهودهم الكبيرة فى ذلك إلا أن تأويلهم به

---

(٧) سورة التوبة : آيه ١١٥
(١) سورة الذاريات : آيه ٢٥٦
(٢) سورة الأنعام : آيه ١٥١
(٣) سورة الزمر : آيه ٧
(٤) سورة النساء : آيه ٤٠
(٥) سورة فاطر : آية ٨
(٦) سورة السجدة : آيه ١٣

بعض من الخلل فلم يضعوا شروطاً " كما فعل ابن رشد "وسوف تتعرف علي ذلك فى الفصل الثالث .

ولعل الذي دفعهم إلي التأويل " أنهم أرادوا أن يبعدوا عـن الله تعـالى كـل مايوهم التجسيم أو التشبيه وأن يؤكدوا وحدانيته وعدله من كل وجه . وأن يبعـدوا الخرافات والأساطير عن الدين ومن ثم حرفوا كثير من الآيات عن معانيها الخرافية الظاهرية إلي معان أخرى مجازية" [١]

والذي ساعدهم على هذا أن كثير من آيات القرآن الكريم تحتمل الواحدة منها معاني كثيرة مختلفة [٢] فأخذوا منه ما تراءي لهم من وجهة نظرهم بالطبع وتـرك ما يتنافى مع وجهة نظرهم مهما كان الثمن وإذا نظرنا إلي الآيات القرآنيـة التـي أولوها في هذا الموضوع الذي نحن بصدد نجد أنهم أرادوا تنزيه الله عن فعل الظلم أو خلق الكفر مهما كان الثمن لأن أصولهم الخمسة كانت القانون العام الذي يحكمهم وهذا القانون بلا شك مبني علي التنزيه .

لقد أدركوا أن التأويل هو الحل الوحيد فى مواجهـة هـذه الآيـات والتـي تتعارض من وجهة نظرهم فى العدل والتنزيه ونفى الظلم عن الله فقـاموا بتأويـل كثير من آيات القرآن الكريم كقوله تعالى :" يضل من يشاء ويهدى من يشـاء " [٣] فهذا ليس معناه أن الله يضل الإنسان فتزين العمل والإضلال واحد وهو أن يكـون العاصي علي صفة لا تجدي عليه المصالح،حتي تستوجب بذلك خذلان الله تعـالى وتخليته وشأنه فعند ذلك يهيم فى الضلال ويطلق أمر النهي ويعتنق طاعة الهـوي

---

(١) د/ محمد يوسف موسى : " بين الدين والفلسفة فى رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط " – ص ١٣٠ ، ١٣١
(٢) المرجع السابق : ص ١٣٢ ، ١٣٣
(٣) سورة فاطر : آيه ٨

حتي يرى القبيح حسناً والحسن قبيحاً كأنما غلب علي عقله وسلب تمييزه [١] فالضلال بمعنى أن يوقع عليه اسم الضلال ويدعوه بها يعد العصيان والطغيان "[٢]

وقوله" ومن يرد أن يضله [٣] يعني أن يوقع اسم الضلال عليه بعد أن استوجب بفعله القبيح ، وقوله " يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعد في السماء كذلك يجعل الله الرجس علي الذين لا يؤمنون " [٤] فقد بين عز وجل فى أخر الآية أنه لم يضيق صدره إلا بعد عصيانه وكفره وضلاله لأنه يقول "كذلك يجعل الرجس علي الذين لا يؤمنون "[٥] ولم يقل" أنه يجعل الرجس علي الذين آمنوا "[٦] فالإضلال ليس من الله ولكن من العبد والله قد أضير بإضلاله فالإضلال من الله بمعنى إهماله وعدم توفيقه فى الخير [٧] حيث أن الإضلال مجرد اسم عندهم استوجب هذا الاسم بعد عصيانه وكفره فالإضلال حقيقة من العبد ومجرد الاسم فقط من الله .

وقوله تعالى " ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها"[٨]يذهب الزمخشرى في تفسيره هذه الآية بأنها علي طريق الإلجاء والقسر ولكننا يتبنا الأمر علي الاختيار دون الاضطرار فاستحبوا العمى علي الهدى فحققت كلمة العذاب علي أهل العمى دون البصراء ألا ترى إلي ما أعقبه به من قوله "فذوقوا بما نسيتم " فجعل ذوق العذاب نتيجة فعلهم من نسيان العاقبة، وقلة الفكر فيها، وذلك الاستعداد لها والمراد بالنسيان خلاف التذكر يعني أن الانهماك في الشهوات أذهلكم وألهاكم عن تذكر العاقبة[٩]

---

(١) الزمخشرى : "الكشاف " – ص ٢٦٩ ، جـ ٣
(٢) يحيي بن الحسين : " رسائل العدل والتوحيد " – ص ٨٩ ، جـ٢
(٣) سورة الأنعام : من الآية ١٢٥
(٤) من الآية : ١٢٥
(٥) سورة الأنعام : من الآية ١٢٥
(٦) يحي بن الحسين : "رسائل العدل والتوحيد ط – ص ٨٧ ، جـ٢
(٧) المرجع السابق : جـ٢ –ص ٣٧
(٨) سورة السجدة : آية ١٣
(٩) الزمخشرى : "الكشاف" – ١٢١ ، ٢٢٠ ، جـ٣

وقوله تعالى " يضل به كثيراً ويهدى به كثيراً وما يضل به إلا الفاسقين "[١] فإسناد الإضلال إلى الله تعالى إسناد الفعل إلي السبب، لأنه لما ضرب المثل فضل به قوم واهتدى به قوم بسبب ضلالهم وهداهم، فالله سبب الإضلال لا خالق لـــه ، ويضرب لنا الزمخشرى مثلاً علي ذلك بالسلسلة التي هي سبب وضع القيود فـــى رجل المحبوس فإسناد الفعل لله عز وجل (مجازي لا حقيقة).[٢]

وقوله تعالى " يضل الله الظالمين ويفعل الله ما يشاء "[٣] فالظـــالمون هـــم الذين لم يلتمسوا دينهم وإنما اقتصروا علي تقليد أكابرهم وشـــيوخهم كمـــا قلـــدوا المشركون آبائهم ، وإضلالهم في الدنيا أنهم لا يثبتون في مواقف الفتن وذل أقدامهم أول شيء وهم فى الآخرة أضل وأذل " ويفعل الله ما يشاء " أي ما توجيه الحكمـــة لأن مشيئة الله تابعة للحكمة من تثبيت المؤمنين وتأيدهم وعصمتهم عنـــد ثبـــاتهم وعزمهم من إضلال الظالمين وخذلانهم والتخلية بينهم وبين شأنهم عند ذللهـــم" [٤] وقوله تعالى وما كان لنفس أن تؤمن إلا بإذن الله " [٥] يعنى النفس التي علم الله أنها من النفوس التي تؤمن هو التسهيل ومنح الألطاف "[٦]

فالله وحده هو الذي يهدي للحق بما ركب من المكلفين من العقول وأعطاهم من التمكين للنظر فى الأدلة التي نصبها لهم وبما لطف بهم ووفقهم وألهمهم وأخطر ببالهم ووفقهم علي الشرائع " [٧]

---

(١) سورة البقرة : آية ٢٦
(٢) الزمخشرى : "الكشاف " – ٥٨ ، جـ ١
(٣) سورة ابراهيم : آية ٢٤
(٤) الزمخشرى : "الكشاف" – ٣٠٢ ، جـ ٢
(٥) سورة يونس : أيه ١٠٠
(٦) الزمخشرى : "الكشاف" – ص ٢٠٤ ، جـ٢
(٧) الزمخشرى : "الكشاف" – ص ١٩٠، جـ٢

لقد أول المعتزلة الآيات التي تدل علي الختم والطبع، أولوها بما يتناسب مع مذهبهم الفكري في عدم خلق الله الكفر مثل قوله تعالى " سواء عليهم أنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون "(١) فهذه الآية قد يفهم منها أن الله طبع وختم على قلوبهم بالكفر إلا أنهم يقولون ليس من المعقول ذلك أن من يكون طبع وختم توجه له دعوة إلـي الإيمان وهم غير قادرين على الفهم ، مع أنهم في الجاهلية كانوا ارصـن عقـولاً وأعظم أحلاماً وأكثر إفهاماً من أهل هذا الدهر، وهل يجوز علي الرسول – صلى الله عليه وسلم – أن يدعوهم إلي الإيمان وهذه صفتهم وهل يجـوز علـي الله أن يأمرهم وهم لا يقدرون علي ذلك، كل هذا ليس من المعقول في شيء لأنه سـوف يكون عبثاً فالختم والطبع من الله علي معني التمثيل لهم والتقريع وإثبـات الحجـة وتبين ضلالتهم لهم "(٢)

هكذا يحاول المعتزلة عدم نسبة الظلم أو الشر إلي الله بالعديد مـن الأدلـة سواء كانت عقلية أو نقلية وفي سبيل الأدلة النقلية نجد أن المعتزلة يحاولون تأويل الآيات القرآنية والتي لم تتفق مع ما وصلوا إليه من نتائج مهما كان الثمن فالأساس عندهم هو تنزيه الله عن كل ظلم.

رابعاً " مظاهر العدل الإلهي"

انطلق المعتزلة من خلال تنزيههم لله تعالى من رفض أي شيء قد يتعارض مـع صفات الكمال لله عز وجل فالله عندهم لا يجوز عليه العبث أو السفه وأن أفعالـه كلها حكمة يقول الشهرستانى " وقالت المعتزلة الحكيم لا يفعل فعـلاً إلا لحكمـه

---

(١) سورة يس : آية ١٠

(٢) يحي بن الحسين : "رسائل العدل والتوحيد " – ص ١٨٩ ، ١٩٢ ، جـ٢

وغرض والفعل من غير غرض سفه وعبث، والحكيم من يفعل أحد أمرين أما أن ينتفع أو ينفع غيره ولما تقدس تعالى عن الانتفاع تعين أنه إنما يفعل لينتفع غيره"(١)

من خلال هذا النص للشهرستاني يتضح لنا أن الله عند المعتزلة حكيم لا يفعل الأفعال إلا لحكمه ولا يوصف بالعبث أو السفه وأن أفعاله كلها لخير الإنسان ومنفعته فإحسان الله للكافر والمؤمن، والكافر أعرض عن هذا الإحسان بكفره فأساء إلي نفسه وهذا لم يغير حالة الإحسان من قبل الله تعالى من حيث هو إحسان ولكن الكافر هو الذي أساء إلي نفسه (٢) بعدم طاعته لله عز وجل الذي أبعده عن الخلود فى جنات النعيم .

والدليل علي أن أفعاله كلها صلاحاً وخيراً وعدلاً ، أن الحكيم من تكون أفعاله علي أحكام وإتقان فلا يفعل فعلاً جزافاً بل يقصد صلاحاً ويريد خيراً لا يحتاج لشيء من البشر لأنه هو الغني؛ فالحكمة في خلق العالم واضحة كل الوضوح عن تأملها بالعقل؛ فبالعقل نستدل به علي وحدانيته فيعرف ويعبد ويستوجب به ثواب الأبد ولله تعالى في كل صنع حكمه ظاهرة (٣)

وهذه الحكمة في خلق هذا العالم هو لمنفعة الإنسان ولصلاحه ولخيره فتسخير هذا الكون وقوانينه الثابتة لمنفعة الإنسان وهذا عدل منه سبحانه وتعالى ،لأن العدل عند المعتزلة إنما يعني أن الله يفعل الخير دائماً ، ولقد قدموا لنا العديد من مظاهر العدل الإلهي فكانوا بذلك أول من قالوا بتلك المصطلحات فى الإسلام وتلك المظاهر ولم يسبقهم في ذلك أحد ولذلك نجد كثير من المصطلحات والتي

---

(١) الشهر ستاني : "نهاية الإقدام فى علم الكلام " _ ص ٣٩٨ ، مرجع سابق
(٢) الخياط : "الانتصار" – ص ١٠٨
(٣) الشهر ستاني : "نهاية الإقدام فى علم الكلام " - ص ٤٠٠ ، ٤٠١

نتجت عن أقوالهم فى العدل مثل اللطف - والصلاح والأصلح - والعوض مصطلحات وأفكار اعتزالية في الأصل والأساس ولهم الفضل فى وجودها وشرحها بل وفلسفتها وسوف نذكر من مظاهر العدل عند المعتزلة : التكليف - اللطف - الصلاح و الأصلح - العوض - والتي اعتبروها من مظاهر العدل الإلهي .

(١) التكليف

يعتبر التكليف من مظاهر اللطف الإلهي عند المعتزلة والتكليف عرفوه بتعريفات مختلفة فعرفه بعضهم "بأنه إعلام المكلف فعلاً شاقاً وإرادته منه"(١) وعرفه أبو هاشم الجبائي بقوله " إرادة فعل ما علي المكلف فيه كلفه ومشقة، أو هو الأمر والإرادة للشيء الذي فيه كلفه علي المأمور به "(٢) وعرفه القاضي عبد الجبار "بأنه إعلام الغير فى أن له أن يفعل ، أولا يفعل نفعاً أو دفع ضرر مع مشقة تلحقه فى ذلك علي شكل لا يبلغ به حد الإلجاء "(٣)

يتضح من هذه التعريفات أن المشقة والإرادة والإعلام من شروط التكليف ولو سقط شرط منها فسد التكليف، والأعلام عند المعتزلة هو خلق العلم الضروري ونصب الأدلة (٤) لأن الله عز وجل دل خلقه علي نفسه فقد قطع عذرهم وأزاح عللهم ومن حكمته وعدله نصب لهم من الأدلة علي نفسه (٥) ولا يكون ذلك إلا بالتكليف وبقدرة العبد علي ممارسة هذا التكليف .

---

(١) القاضي عبد الجبار : "المحيط بالتكليف" - ص ٣٨ ، جمعه أحمد بن متوية ، تحقيق عمر السيد عزمي ، مراجعة د / أحمد فؤاد الأهوانى ، الدار المصرية العامة للتاليف والترجمة .

(٢) القاضي عبد الجبار : "المغني فى أبواب العدل والتقوى" - جـ ١١ ، ص ٢٩٢

(٣) القاضي عبد الجبار : "المحيط بالتكليف" - ص ٣٨

(٤) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة " -ص ٥١٠ ، مرجع سابق

(٥) الخياط : " الانتصار " - ص ٥٩

والغرض من التكليف عند المعتزلة هو التعرض لمنازل الثواب فالله أمر بالتكليف ليختبر قدرة الإنسان وعقله ومدي تعرفه فى الحسن والقبيح ثم يثيب المطيع ويعاقب العاصي وعلي ذلك فإن تعريض المكلف للمنفعة الدائمة هو الهدف من التكليف وإن المشقة التي بالتكليف لم تكن مشقة أبداً إذا قورنت بما يكون في مقابل ذلك من النعيم الدائم، ولولا هذه المشقة التي بالتكليف لما حصلت له تلك المكانة مثال ذلك طالب العلم فإنه يتعرض في سبيل ذلك إلي مشقة لكي يصل إلي أعلي الدرجات.

والثواب المستحق أفضل فى النفس الإنسانية من الثواب المتفضل الذي يتفضل به الله علينا بدون تكليف ، فالتكليف هو السبيل الوحيد لاستحقاق الثواب [١] لأنه أفضل فى النفس . فالتكليف هو سنة الله فى الوجود ، ويتضح من ذلك أن المعتزلة ربطوا الأسباب بالمسببات فلا ثواب ولا عقاب إلا بالتكليف، لأنه اختبار للإنسان ومن هنا تكون مسئولية الإنسان عن أفعاله وأعماله طالما علم بالتكليف وإذا كانت هناك بعض المشقة المصاحبة للتكليف فإنها ليست مقصودة لنفسها أي من أجل المشقة ولكن من أجل خير الإنسان وسعادته .

فالتكليف إحسان من الله وتفضل وإنه لصالح الإنسان ولخيره ، لأن الهدف من التكليف جلب المنافع ودفع المضار ولا يجوز أن يكلف الله بالقبيح لأن الله خلق الخلق لمنفعتهم وهي علة الخلق لأن ما خلق مالا ينتفع به خلقه فهو عابث .[٢]

---

(١) القاضي عبد الجبار : "المغني فى أبواب العدل والتوحيد " جـ ١١ ،ص ١٣٩

(٢) الأشعري : " مقالات الإسلاميين" – ص٢٩٢ ، جـ ١ ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، مكتبة النهضة المصرية ، ط ١ ، ١٩٥٠ .

(٣) "اللطف"

لقد فسر المعتزلة اللطف بأنه الذي يقرب العبد إلي الطاعة ويبعده عن المعصية كبعثة الأنبياء لأن الناس معها يكونوا أقرب إلي الطاعة وأبعد عن المعصية [١]

فاللطف علي هذا الأساس عند المعتزلة هو العون والتيسير للعبد المكلف ليكون أقرب إلي الطاعة فهو بمثابة عوامل تساعده إلي فعل الطاعة يوضح ذلك ويؤكده تعريف القاضي عبد الجبار اللطف بقوله " أعلم أن اللطف هو كل ما يختار عنده المرء الواجب ويتجذب القبيح أو ما يكون عنده أقرب إلي الاختيار أو إلي ترك القبيح والأسامى تختلف عليه فربما يسمى توفيقاً وربما يسمى عصمه إلي غير ذلك "[٢]

فهو عون إلهي يؤتيه الله للإنسان علي سبيل المنحة أو بمعنى العصمة إذا يعصم الإنسان من فعل الشرور أو يسمى هداية فالله سبحانه وتعالى يكون عادل يريد الخير للعباد ولم يدخر عنهم شيئاً فيما يعلم أو يرى أنه إذا فعله أتوا الطاعة والصلاح [٣] وقول المعتزلة باللطف من أجل هداية الإنسان يقتضي تعليل الخلق الإلهي لتوخي الخير للإنسان [٤] فالله عند المعتزلة عادل فى قضائه فإذا كلفهم يكون ذلك بإكمال العقل ونصب الأدلة والقدرة والاستطاعة ليكونوا اقرب إلي ما أمروا به. [٥]فالغرض الأساسي من اللطف عند المعتزلة : هو تهيئة المناخ المناسب لفعل الخير والبعد عن الشر وهذا من مظاهر العدل الإلهي .

---

(١) الايجي : "المواقف " – ص ٣٢٨ ، ٣٢٩

(٢) القاضي عبد الجبار : "شرح الأصول الخمسة " –ص ٥١٩

(٣) د/ عبد الستار الراوى : "فلسفة العقل" – ص ٧٠، ٧٣

(٤) د/ أحمد محمود صبحي : " الفلسفة الأخلاقية " – ص ٨٣

(٥) الشهر ستاني : "الملل والنحل " – ص ١٠٧ ،

ويمكن أن نوضح مظاهر هذا اللطف عند المعتزلة بالآتي :

(أ) إكمال العقل

فمن مقتضيات التكاليف وأعظمها للإنسان المكلف ،العقل وهذا العقل لطف بالإنسان لأنه يجب فيمن لزمه شيء أن يعرف ما لزمه ، وأن يفصل بينه وبين غيره ، والذي يدل علي ذلك أن الصبي لنقصان عقله ليس مكلفاً فالعقل من جملة الدواعي التي ترجح لدى الإنسان ما يختاره ، ويكون بالعقل أقرب إلي الطاعة والبعد عن المعصية وفى هذا لطف للمكلف(١)

(بـ) "الشرعيات"

فالله لم يكمل الإنسان بالعقل فحسب وإن كان بمقتضي العقل أن يميز المكلف بين خير الأفعال وقبحها وإنما لزمه من حيث هي ألطاف في العقليات لأنه فى القرآن الكريم كثيراً من أوجه اللطف من مشاهد يوم القيامة وما يتعرض له المؤمنون من نعيم والكافرون من عذاب فيكون ذلك لطفاً لهم لأن من يتصور ذلك يكون أقرب إلي الامتناع عن كل ما من شأنه أن يقربه إلي هذا التصور عن المعاصي(٢) ويكون بذلك أقرب إلي فعل الخير .

(جـ) "بعثة الرسل"

فالحكمة في إرسال الرسل بالإضافة إلي تبليغيهم الرسالات وتفصيل أمور الدين وتعليم الشرائع إزاحة العلة وتتميم إلزام الحجة (٣)

ولكن هل اللطف واجب علي الله أو ليس بواجب ؟؟ لقد اختلف المعتزلة فيما بينهم فقال بشر بن المعتمر ومن وافقه أن الله سبحانه عنده لطف لو فعله بمن يعلم

---

(١) القاضي عبد الجبار : " المغنى في أبواب العدل والتوحيد" جـ١٣ ص ٩

(٢) المرجع السابق جـ١٣ ، ص ٥١٤

(٣) الايجي : " المواقف " – ص ٣٢٨ ، ٣٢٩

أنه يعلم أنه لا يؤمن لأمن ، ولو أتي الكفار لآمنوا به طوعاً إيماناً يستحقون به الثواب الدائم في جنات النعيم فلم يفعل بهم ، وأنكرت المعتزلة ذلك عليه وناظرته فيه حتى رجع عنه وتاب قبل موته [١] كما يؤكد ذلك الخياط .

أما معتزلة البصرة قالوا بفكرة وجوب اللطف علي الله يتضح ذلك من قول القاضي عبد الجبار " أعلم أن شيوخنا المتقدمين كانوا يطلقون القول بوجوب الألطاف إطلاقاً لا وجه لذلك" [٢]

وشيوخه المتقدمين بالطبع هم - البصريون- علي أن القاضي عبد الجبار قد فرق بين ما يجب من الألطاف ، وبين ما لا يجب ، وقد اعتنق مذهب مخالف لدي البغداديين والبصريين ، وسوف يتضح ذلك كله في الفصل الثاني عندما نعرض لفكرة الألطاف عند القاضي عبد الجبار والنقد الذي وجهه للمخالفين .

وعلى أي حال فإن فكرة اللطف الإلهي عند المعتزلة تستند إلي نظرة مثالية فى الأخلاق من حيث إيمان المكلف وصلاحه يرتهن بحرية إرادته من ناحية ، ولا يتوقف علي شرك غيره أو فساده من ناحية أخرى ، وهذا من ناحية الحكمة الإلهية الذي تقتضي العدل [٣]

(٣) الصلاح والأصلح

تعد نظرية الصلاح والأصلح عند المعتزلة من مظاهر العدل الإلهي وقد عرفوه بأنه المنفعة التي تلحق بالعباد من خلقه تعالى، فالله خلق الخلق لينفعهم

---

(١) الخياط : "الانتصار" - ص ٦٤ ، ٦٥

(٢) القاضي عبد الجبار : "شرح الأصول الخمسة" - ص ٥٢٠

(٣) د/ أحمد محمود صبحي : "الفلسفة الأخلاقية " - ص ٧٩

بتعريضهم للثواب وما لم يعلم كونه نفعاً لم يعلم كونه صلاحاً، أما الأصلح فالمراد به الفعل الذي لا شيء أولى أن يطيع المكلف عنده منه [١]

فأفعال الله تعالى اليوم لا تخلو من صلاح وأصلح ولطف وأفعال الله غداً علي سبيل الجزاء أما ثواب أو عوض أو تفضيل، فالصلاح ضد الفساد وكل ما عرى عن الفساد يسمي صلاحاً وهو الفعل المتوجه إلي الخير فأصل الخلق والتكليف صلاح حتى تخليد أهل النار في النار صلاح لهم وأصلح لأنهم لو أخرجوا منها لعادوا إلي ما نهوا عنه وصاروا إلي شر [٢]

فما دام الله عادلاً فهو لن يفعل إلا ما هو أصلح لعباده، ولما كان الله حكيماً عادلاً فإنه خلق كل شيء لصلاح الإنسان وصلاح عالمه ، ولذلك فإن كل أفعال الله تعالى صلاح للإنسان[٣]

لقد ظهرت نظرية الصلاح والأصلح علي يد "النظام" من معتزلة بغداد ودافع عنها الخياط ضد هجمات ابن الروندي يقول الخياط "أن هذا الذي حكاه عن إبراهيم – يقصد النظام – أكثر الأمة توافقه عليه إلا من ثبت لله القدرة علي الظلم من المعتزلة "[٤] فالمعتزلة متفقة علي أن الله خلق الخلق أجمعين لصلاحهم ونفعهم في كل وقت وزمان " [٥]

لقد كانت نظرية الصلاح والأصلح نتيجة منطقية لمفهوم العدل الإلهي وللحكمة الإلهية في أفعال الله المعللة والتي يقصد منها غاية وهي منفعة العباد ،

---

(١) القاضي عبد الجبار : "المغنى فى أبواب العدل والتوحيد " جـ ١٤ ، ص ١٩ ، ١٣٤

(٢) الشهر ستاني : "نهاية الإقدام فى علم الكلام" –ص ٤٤ ، ٤٠٦ ، كذلك "الإرشاد" للجوينى ، ص ٢٨٧ .

(٣) د/ عبد الستار الراوي : " فلسفة العقل" – ص ٦٧

(٤) الخياط : "الانتصار" – ص ١٧ ، ١٨

(٥) المرجع السابق : ص ٢٥

والخير الذي يريده الله لا يرتد إلي ذاته ولا يحتاجه لأنه كمال مطلق لا يحتاج إلي هذا الخير أو هذا الصلاح وإنما يحتاجه العباد ويرتد إليهم [١]

وبناء علي هذا كان أكثر المعتزلة يقولون بالصلاح والأصلح ما عدا " بشر بن المعتمر" فإنه رفض هذا القول [٢] والمعتزلة رغم اختلافهم في الصلاح والأصلح هل يجب علي الله ، أو يكون ذلك تفضلاً منه ، فإن هذا لا يعنى أنهم كانوا يقصدوا بنظرية الصلاح والأصلح تقيد للآلة لأن أصول فكرهم لا تهدف إلي ذلك ولكن الغائية المتحكمة في تفكيرهم هي فكرة الله المنزه عن كل أفعال النقص، فعدالة الله وحكمته تقتضي فعل الأصلح لكي يتحقق الصلاح العام للبشرية وعلي الإنسان أن يتبع هذه الصورة المثلى للإله ويسعي إلي تحقيق كل خير فيه صلاح [٣]

يتضح من خلال ذلك أن المعتزلة أرادوا أن يثبتوا أن أفعال الله جميعاً ما هي إلا صلاح للعباد وأن الله يفعل ما فيه خير للعباد . ولعل فكرة الصلاح والأصلح عند المعتزلة كانت من ضمن الأسباب الرئيسية في خروج الأشعري عن مذهبهم وهي قصة الأطفال الثلاثة المشهورة والتي اعترض بها الأشعري علي أستاذه ابي علي الجبائي يقول الإيجي " فترك الأشعرى مذهبه – أي مذهب أبو علي الجبائي – إلي المذهب الحق وكان أول من خالف فيه المعتزلة "[٤] ولعل احتجاج الأشعري علي أستاذه أبي علي الجبائي قد سار تقليدياً لدى جميع الأشاعرة من بعده "[٥] لمهاجمة المعتزلة .

---

(١) د/ سميح غنيم : "فلسفة القدر فى فكر المعتزلة" – ص ٣٢٣ ، ٣٢٤
(٢) د/ زهدي جار الله : " المعتزلة " – ص ١٠٦
(٣) د/ سميح غنيم : "فلسفة القدر فى فكر المعتزلة " – ص ٣٢٥
(٤) الايجي : "المواقف" - ص ٣٢٩ ، ٣٢٠
(٥) د/ عبد الرحمن بدوي : "مذاهب الإسلاميين " –ص ٧٤٥ ، جـ ١ ، بيروت ، ١٩٧١

(٤) "العــوض"

لقد كان العوض من مظاهر العدل الإلهي وأكد المعتزلة القول بالعوض لكي يدافعه عن العدل الإلهي وتنزيه الله عن فعل الظلم لأن أي ألم بدون عوض هو ظلم علي من يقع عليه الألم .

والعوض عند المعتزلة هو كل منفعة مستحقة نظير ما يلحق الإنسان مـن آلام أو أضرار تلحق به في الدنيا [١] والمعتزلة متفقة علي أن الله لا يحسن منه أن يؤلمنا من غير عوض [٢] إلا أن "**عباد بن سليمان**" أحد كبـار المعتزلـة قـال إن الإيلام يحسن من الله تعالى دون العوض ويكون ذلك للاعتبار [٣] ويعتبر بذلك قـد خالف ما أتفق عليه المعتزلة في العوض وقد رد عليه القاضي عبد الجبار في ذلك وسوف نوضح ذلك بالتفصيل في الفصل الثاني عند ما نعرض لرأي شيخ المعتزلة القاضي عبد الجبار .

فالمعتزلة انطلاقاً من موقفهم لعدالة الله أكدوا وجوب العوض على الله فيمـا يحدث من ألم وأمراض للإنسان وكذلك ما يحصل من ألم للحيوان نتيجة ذبحه لأن عدالة الإله منزهه عن فعل الظلم .

فإذا كان الإيلام من الله وجب العوض وإن كان من مكلف آخر فإن العـوض يكون منه حيث يأخذ من حسناته إذا كان له حسنات، وأعطي للمجني عليه عوضاً له عما حدث له وإن لم يكن له حسنات وجب على الله إما صرف المؤلم عن إيلامه أو تعويضه من عنده بما يوازي إيلامه [٤]

---

(١) د/ أحمد محمود صبحي : "فى علم الكلام" – ص ٣٢٢ ، جـ ١ ، مرجع سابق

(٢) القاضي عبد الجبار : "شرح الأصول الخمسة " – هامش ص ٤٩٣

(٣) د/ عبد الرحمن بدوي : " مذهب الإسلاميين" – ص ٣٦٥ ، جـ ١

(٤) الايجي : "المواقف" – ص ٢٣٠

ولم يكتفي المعتزلة بالقول بالعوض على الإنسان بل العوض عندهم يشـمل كذلك الحيوان فعندما رأي المعتزلة الأطفال والمجانين والحيوانات يتعذبون فى هذه الدنيا قالوا بوجوب العوض علي هذه الآلام وذلك يدخلهم الجنـة ويصـورهم فـي أحسن الصور[١] لأن عدالة الله تقتضي ذلك ولأنه لا يظلم أحد .

فلقد أجمع المعتزلة علي أنه لا يجوز أن يؤلم الله سبحانه وتعالى الأطفال فـي الآخرة ولا يجوز أن يعذبهم[٢] يتساوى في ذلك أطفال المسلمين وأطفال المشركين وما ذلك إلا أن هؤلاء الأطفال لم يكونوا مكلفين فتعذيبهم من غير ذنب ظلم لهم .

وقال أكثر المعتزلة أن الله يؤلم الأطفال في الدنيا عبرة للبالغين ثم يعوضـهم بعد ذلك، ولولا هذا العوض لكان إيلامه إياهم ظلماً[٣] فإيلامهم عند المعتزلة بدون عوض يعتبر ظلماً – سواء كان إنسان أو حيوان– فعدالة الله تشمل الجميع حتـي الحيوان.

والذي دفع المعتزلة إلي القول بالعوض هو دفاعهم عن العدل الإلهي والتنزيه المطلق لله تعالى لأن القول بالعوض سوف يحل إشكالاً كبيراً وهو أن الأمـراض والآلام التي نتعرض لها وهي من فعل الله فينا قد تتنافى مع عدله وتنزيهـه عـن الظلم فكان السبيل الوحيد أمام المعتزلة لتأكيد عدالته هو القول بالعوض ، لذلك فإن المعتزلة لم يعتبروا هذه الآلام أو الأمراض شراً في الحقيقة لأنها تكون للاعتبـار وسوف نعوض عن ذلك كله من قبل الله عز وجل وما هذا إلا لأن الله عادل .

---

(١) د/ زهدى جار الله : "المعتزلة " – ص ١٠١ ، مرجع سابق

(٢) الأشعري : "مقالات الإسلاميين " – ص ٢٩٣ ، جـ١

(٣) المرجع السابق : ص ٢٩٣ ، جـ١

خامساً : "مصدر الشر وتفسيره "

إذا كان المعتزلة قد أكدوا علي أن الله عادل وحكيم ومنزه عن فعل الشر وهو قد خلق الخلق لينفعهم وأنه لا يظلم أحداً من عباده وهو يفعل بهم ما هو في غاية الصلاح لهم، فما مصدر الشر إذن إذا كان الله منزه عن فعله ؟ بل وكيف تفسر هذا الشر في العالم ؟

وفي هذا الإطار فرق المعتزلة تفرقه حاسمة بين نوعين من الشر:- شر ميتافيزيقي أو طبيعي، وشر خلقي "فالشر علي أمرين شر هو ألم وأذي وعذاب . وشر هو ظلم وجور وكذب وعيب"[١] والشر الطبيعي لا يمكن أن يكون فساداً أو شراً فى الحقيقة من حيث لزومه لخير الإنسان والشر الخلقي أو المعاصي منزه عنه الإله سبحانه "[٢] وهو من فعل الإنسان ويكون الإنسان مسئولاً عنه.[٣]

فالمعتزلة كلها إلا "عباد" تقول أن الله يخلق الشر الذي هو مرض والسيئات التي هي عقوبات تسمي شر في المجاز لا علي الحقيقة ، و أنكر عباد أن يخلق الله شيئاً نسميه شراً أو سيئة في الحقيقة [٤] أما الشر الذي هو ظلم وجور وضلال أي الشر الخلقي فإن الظلم من أفعال الظالمين والجور من الجائرين والكذب من الكاذبين، والله لم يفعل الجور والكذب والظلم لأنه لا يفعله إلا كاذب جائر ظالم [٥]

يقول الخياط "إن الله الممرض المسقم لمن أمرضه وأسقمه وأن أحداً لم يمرض نفسه ولم يسقمها .... فأما ما أصاب الزرع والنبات من ظلم الناس وجورهم فإن الله من ذلك بريء . وهو من فاعله من ظلمه الناس[٦]

---

(١) الإمام القاسم الرسي : ط رسائل العدل والتوحيد " – ص ١٥٥ ، جـ١ ، تحقيق د/ محمد عمارة
(٢) د/ أحمد محمود صبحي : "الفلسفة الأخلاقية" – ص ٥٥
(٣) د/ علي عبد الفتاح المغربي : "الفرق الكلامية والإسلامية" – ص ٢٣٨
(٤) الأشعري : " مقالات الإسلاميين" – ص ٣١٢ ، }-١ ، مرجع سابق
(٥) الإمام أبو القاسم الرسي : " رسائل العدل والتوحيد " – ص ١٥٥ ، جـ١
(٦) الخياط : "الانتصار" - ص ٥٦

يتضح من خلال النص السابق للخياط أنه يفرق بين شر طبيعي مثل الأمراض والإسقام ، وبين شر خلقي مثل ما يصيب الزرع والنبات من ظلم الناس ومثل الكذب والجور فالشر الأول هو من فعل الله، والشر الثاني هو من فعل الإنسان .

وبناء على ذلك فإن المعتزلة نسبوا الشر إلي الإنسان وهو الشر الحقيقي وأما الشر الأخر وهو الشر الطبيعي وهو شر فى المجاز فقد نسبوه إلي الله وهو علي سبيل التسمية لأنه خير في الحقيقة فالمعتزلة قالت بالحرية الإنسانية ورفضت القول بالجبر وذلك لكي تضيف هذا الشر إلي الإنسان ويكون مسئولاً عنه .

والدافع الذي جعلهم يقررون حرية الإنسان فى أعماله وأفعاله هو إثبات الكمال لله حيث أن حرية الإنسان ومسئوليته تنجمان عن مبدأ العدل [١]

فالله عادل لا يضاف إليه الظلم ومن هذا المنطلق رفض المعتزلة القول بالقضاء والقدر لأن إثبات المجبرة القدر لله وانه خالق أفعال العباد رأوا في ذلك تجويراً له تعالى حيث أن أفعال العباد بها كثير من الظلم والكذب فلو أسندنا هذه الأفعال إلي الله لكانت تلك القبائح من خلقه فأسندوا هذه الأفعال إلي الإنسان لكي ينزهوا الله عن فعل الظلم والشر [٢]

أن المعتزلة يفسرون القول بالجبر إلي "معاوية بن أبي سفيان" وذلك لكي يبرر حكمه وظلمه للرعية بأنه من عند الله وبقضاء الله وقدرة، فهو يستند بالقضاء والقدر حجة علي ظلمه للناس وينسب هذا الظلم إلي الله عن طريق القدر .

---

(١) هنري كوريان : " تاريخ الفلسفة الإسلامية " – ص ١٧٢

(٢) د/ زهدي جار الله : "المعتزلة " – ص ٩٧ ،

يقول القاضي عبد الجبار في ذلك " وذكر شيخنا " أبو علي" رحمة الله أن أول من قال بالجبر وأظهره معاوية وأنه أظهر أن ما يأتيه بقضاء الله ومن خلقه عــذراً فيما يأتيه ويوهم أنه مصيب وأن الله جعله إماماً وولاه الأمر وفشي ذلك في ملــوك بني أمية "[١] فالقول بالقضاء والقدر يرجع إلي مقتضيات السياسة .[٢]

فالحكام استغلوا فكرة القضاء والقدر استغلالاً سياســياً وكــانوا يظلمــون ويسفكون الدماء بوحي من هذه الفكرة، فوقف المعتزلة لهم بالمرصاد ينكرون فكرة الجبر هذه ويعلنون علي الملأ أن الله عادل[٣] ومنزه عن فعل الشر أو الظلــم وأن الإنسان هو الذي يفعل الظلم أو الشر نتيجة حرية اختياره وبالتالي مسئوليته عــن الشر .

والحق إن القرآن الكريم يقر حقيقة كبيرة الأهمية من حقائق النفس الإنسانية تلك هي الارتفاع و الانخفاض في قدرة الإنسان علي اختيار أفعاله ، وهو يحرص علي بقاء القدرة علي حرية الاختيار في الفعل بوصفها عاملاً ثابتاً لا يتناقص فــي حياة النفس [٤]

لقد حرص المعتزلة عي إبراز الحرية الإنسانية في مواجهة أصحاب الأفكار الذين تمسكوا بحكم مصالحهم الاجتماعية والسياسية بعقيدة القضاء والقدر في تفسير الظلم وتبريرها بفكر الجبر مما دفع ببعض رجال الفكر الاعتزالي بتكفير من قــال بالجبر بناء علي ما أسندوه من ظلم لله تعالى بفكرة الجبر يقول الخياط " بلغ مــن

---

(١) القاضي عبد الجبار : "المغنى في أبواب العدل والتوحيد " – ص ٤، ٨
(٢) محمد إقبال : "تجديد التفكير الديني في الإسلام" –ص ١٢٧، ترجمة عباس محمود لجنة التاليف والترجمة والنشر ، ط٢ ، ١٩٦٨
(٣) د/ عبد الرحمن سالم : "التاريخ السياسي للمعتزلة " – ص ٧٦
(٤) محمد إقبال : "تجديد التفكير الديني في الإسلام " – ص ١٢٥

استعظام أبي موسى المردار[١] للجبر أن أكفر المجبر وأكفر الشاك في الشاك كل ذلك استعظاماً للجبر وتنزيهاً لله عن الظلم "[٢]

لقد كانت لهم الجرأة بإعلانهم أن قدرة الله وإرادته لا تؤثر علي قدرة العبد وإرادته لأنه محال اجتماع مؤثرين علي أثر واحد لو أرادوه معاً [٣] وبذلك تتحقق الحرية الإنسانية في الفعل ويكون مسئولاً عن أفعاله فالعبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها تستحق علي ما يفعله ثواباً أو عقاباً [٤] وما هذا إلا لأنهم كانوا يريدون من بحث الحرية الإنسانية تنزيه الله عن فعل الظلم أو الشر .

ولقد قدم المعتزلة العديد من الأدلة النقلية والعقلية في هذا الصدد لكي يثبتوا للإنسان خلق أفعاله وحريته وعلي هذا فالمعتزلة لم يقدسوا الإرادة والحرية الإنسانية فوق أي اعتبار ولم يضعوا الإنسان في أعلى المراتب كما يذهب الدكتور علي سامي النشار[٥] من منطلق الحرية الإنسانية في حد ذاتها، ولكن المعتزلة قد رفعوا من قدرة الإنسان والاعتراف بحريته ومسئوليته لكي ينسبوا إليه أفعاله وخاصة الشر وينزهوا الله منه .

فالفكر الاعتزالي في المقام الأول كان العدل والتنزيه من أولوياته والأبحاث الأخرى مثل الحرية الإنسانية إنما جاءت نتيجة لذلك بالرغم من أهميتها وتعمقهم في أبحاثها ودراستها .

---

(١) أحد رجال الفكر الاعتزالي

(٢) الخياط : "الانتصار" – ص ٦٧ ، مرجع سابق

(٣) د/ علي سامي النشار : " نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام" – ص ٤٣٤ ، جـ ١ ، مرجع سابق

(٤) المرجع السابق : ص ٤٣٤

(٥) راجع في ذلك " نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام " –ص ٤٣٤ ، دكتور علي سامي النشار عندما قال " أن المعتزلة وضعوا الحرية الإنسانية فوق أي اعتبار "

ولعل هذا هو الذي دفع أستاذنا الدكتور عاطف العراقي إلي القول" إننا نجد بحثهم فى هذه المشكلة – مشكلة الحرية- بحثاً مداه الجدل ولم يشاءوا الخروج من هذه الدائرة إلي دائرة أوسع وأشمل إلي دائرة تبحث في مشكلة الحرية في حد ذاتها – أولاً وتحدد العلاقات الدقيقة بين ما نسميه ضرورة إلهية وضرورة إنسانية مثلاً"(١)

فكانت آراء المعتزلة نتيجة لذلك فيها نوع من التردد وعدم القطع برأي حاسم لأنهم في بعض الأحيان كانوا ينسبون بعض الأفعال إلي أسباب غير معلومة وهذا ثمة الفرق الكلامية بشكل عام لأن مذهبهم الجدل لا يرتقي إلي البرهان"(٢)

ومهما يكن من أمر فإن المعتزلة يرجع إليهم الفضل في انتعاش الحركة العقلية في الإسلام(٣) وقاموا بدور رئيسي في الحياة العقلية للحضارة الإسلامية وأعطت للفكر الإسلامي مناعة ضد الخرافات والحشو"(٤) و خلاصة القول أن المعتزلة هم أفضل الفرق الكلامية .

---

(١) د/ عاطف العراقي : "تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية " – ص ١٦٦ ، دار المعارف ، جـ ٤ ، ١٩٧٩

(٢) المرجع السابق : ص ٥٦

(٣) د/ علي عبد الفتاح المغربي : "الفرق الكلامية والإسلامية" – ص ٢٠٣ ، مرجع سابق

(٤) د/ أحمد محمود صبحي : " في علم الكلام " – جـ ٢ ، ص ٣٠٩ ، ٣٦٠ .

ثانياً : موقف الأشاعرة من مشكلة الخير والشر

ينتسب الأشاعرة إلي أبي الحسن الأشعري وكان في بداية حياته ينتمى إلـى المعتزلة وتلميذ أبو علي الجبائي أحد قادة الفكر المعتزلي إلا أنه اختلف مع أستاذه كما وضحنا قبل ذلك في نظرية الصلاح والأصلح ، و ترك مذهب الاعتزالي .

إن الدارس لموقف الأشاعرة من مشكلة الخير والشر يجب أن يضع في الاعتبار أن النتائج التي توصلوا إليها في هذه المشكلة جاءت نتيجة لما قرره الأشاعرة في الإرادة الإلهية المطلقة ونظرية الكسب .

فالله عند الأشاعرة له الإرادة المطلقة مريد لكل ما يحدث ولا يوجد شيء في كونه إلا وهو خاضع لسلطان مشيئته [١] والله له الإرادة المطلقة الشاملة وكل حادث مراد لله تعالى ، حدوثه ومشيئته لا تتعلق بصنف من الحوادث دون صنف آخر بل هو لوقوع جميع الحوادث خيرها وشرها [٢] فالمعصية والطاعة تشملها الإرادة الشاملة والمشيئة العامة وكل شيء داخل تحت إرادة الله المطلقة . [٣]

فالأشاعرة وحدوا بين الإرادة والخلق لأن الله خالق كل شيء وإرادته شاملة لكل مخلوق فكل ما وقع في الأرض من كفر وآلام لابد أن يكون بإرادته الشاملة " يقول الجويني " ومن المستحيل أن يكون الباري تعالى مالكاً ما لا يقدر عليه، وإله ما لا يعد من مقدوراته ولابد لكل مخلوق من رب ومالك، وإذا كان العبد خالقاً لأفعال نفسه لزم أن يكون ربها وإلهها من حيث استبد بالاقتدار عليها وهي عظيمة

---

(١) الأشعري : "الايانة " ـص ٥٥ ،٨٢ ، مطبعة المنيرة ، ١٩٢٩

(٢) الجويني : "الإرشاد " ـ ص ٢٣٧ ، تحقيق د/ محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد ـ مكتبة الخانكى ١٩٥٠.

(٣) الغزالي : "إحياء علوم الدين " ـ ص ٢٢١٥ ، جـ ١٢ ، مطبعة الشعب ، بدون تاريخ

في الدين لا يبوء بها موفق "[١] فإرادة الله فوق أي اعتبار لأنه هو القادر علي كل شيء وهي إرادة شاملة للطاعات والمعاصي وسائر الحوادث .[٢]

ولقد وحد الأشاعرة بين إرادة الله وعلمه فكما أنه يعلم جميع المعلومات فلا يجوز أن يحدث في الكون ما لا يعلمه الله، كذلك لا يجوز أن يقع شيء من غير إرادته فالله مريد لكل ما هو واقع في العالم خيراً وشراً فقد قام الدليل علي أنه معنى المريد هو الإرادة كما قام الدليل علي أن معني العالم هو ذو العلم لأن الإرادة علي خلاف العلم ، تعطيل لحكم الإرادة [٣]

فإرادة الله عند الأشاعرة مطلقة ليس لها حدود و لا يسأل عما يفعل فجائز منه أن يعاقب علي الذنب الصغير بالعقاب الكبير، وأن يعذب المؤمنين وأن يثيب الكافرين. [٤]

فالله مالك ومن حق المالك أن يتصرف في ملكه كيف يشاء، وهذا هو مفهوم العدل فالفعل الإلهي تابع لإرادته [٥] وبالتالي فلا يجب علي الله شيء لأن الله فاعل مختار في فعله ، له أن يفعل علي أي وجه شاء، وله أن لا يفعل إذا شاء [٦]

فالله غني عن خلقه وأنه لم يخلق الخلق لإجتلاب نفع إلي نفسه، ولا دفع ضرر عن نفسه فجائز أن يخلقهم وجائز أن يفنيهم [٧]

---

(١) الجويني : "الارشاد " – ص ١٩٦ ، ١٩٧

(٢) الباقلاني : "التمهيد" – ص ٢٨١ : ٢٨٣ ، لجنة التأليف و الترجمة والنشر ، ١٩٧٤م

(٣) الأشعري : " اللمع " – ص ٩٨ ، تحقيق د/ حموده غرابة طبعة الخانكي ١٩٥٥ ،كذلك الشهرستاني " نهاية الإقدام في علم الكلام " – ص ٢٤٣ ، ٢٥٥

(٤) أحمد محمود صبحي : " في علم الكلام " - جـ ٢ ، ص ٦٦

(٥) الأشعري : " اللمع " –ص ٧٠

(٦) د/ علي عبد الفتاح المغربي : "الفرق الكلامية والإسلامية" – ص ٣١١

(٧) البغدادي : " في أصول الدين" – ص ٨٢

وبالتالي فإن الأشاعرة ينفون الغرض أو العلة في أفعال الله تعالى حيث لا يجب علي الله شيء وأن أفعاله غير معللة وإرادته فوق أي اعتبار، حتي لو أدي ذلك إلي فعل الشر ومخالفة وعده ووعيده، فالإنسان في نظرهم مقهور ومغلوب علي أمره داخل تحت المشيئة الإلهية المطلقة لأن المشيئة عندهم عارية من الحكمة والقدرة خالية من الغاية والهدف، فالحكيم هو من كانت أفعاله محكمة متقنة ولكنها ليست معللة بالمنفعة أو المصلحة أو الغرض وإنما تكون حكيمة عندما تقع علي حسب علمه [١]

"نظرية الكسب "

وخلاصة هذه النظرية عند الأشعري أن الإنسان قادر علي الفعل ولكن بإرادة من الله فإذا أراد العبد الفعل وتجرد له ، خلق الله له في هذه اللحظة قدرة علي الفعل ، مكتسبة من العبد مخلوقة من الرب فيكون الفعل خلقاً وإيداعاً وإحداثاً من الله ، وكسباً من العبد لقدرته التي خلقها الله له وقت الفعل . [٢]

فإذا قصد الإنسان إلي فعل ما ، خلق الله في تلك اللحظة شيئين : الأول ذلك الفعل المقصود. والثاني قدرة الإنسان تقترن بذلك الفعل ، فالخالق في الحقيقة هو الله ، وليس لقدرة الإنسان أثر إلا اقترانها بذلك الفعل وهذا الإقتران هو الكسب[٣]

ولقد كانت نظرية الكسب من المسائل الرئيسية في مذهب الأشعري حيث أن أفعال العباد مخلوقة لله وليس للإنسان فيها غير اكتسابها أي أن الفاعل الحقيقي هو الله وما الإنسان إلا مكتسب للفعل الذي أحدثه الله علي يد هذا الإنسان و بعبارة

---

(١) الغزالي : "الاقتصاد في الاعتقاد " كذلك " نهاية الإقدام في علم الكلام " – ص ٤٠١ ، ٤٠٢ ، لشهرستاني

(٢) الأشعري : "اللمع " – ص ٩٧ ، مرجع سابق

(٣) د/ محمد صالح الزرقان : " فخر الدين الرازي وآراءه الكلامية والفلسفية " – ص ٥٢٤ ، ٥٢٥

أخرى فإن الكسب هو تعليق قدرة العبد وإرادته بالفعل المقدور المحدث من الله علي الحقيقة [١]

والحقيقة التي لا يمكن أن نغفلها أن نظرية الكسب هذه ما هي إلا نظرية للجبر في ثوب جديد والاختلاف يمكن في الألفاظ المستخدمة لأن قدرة الإنسان في الكسب لا اثر لها والنتيجة النهائية هو أن الخالق هو الله وليس الإنسان ، فالكسب والجبر هما وجهان لعملة واحدة .ولعل هذا الربط بين الجبر والكسب كان من ضمن الأسباب التي تعرضت فيه نظرية الكسب إلي النقد في العالم الإسلامي سواء من الأقدمين أو المحدثين مما دفع الأشاعرة المتأخرين لتطويرها .

يقول القاضي عبد الجبار "فإن قالوا – أي الأشاعرة – العبد يكتسب القيام والله يخلقه فيه عند ذلك من كل وجه، قيل لئن جاز ذلك ليجوزن أن يكتسب طوله ولونه فإن قال وقع القيام باختياره ، قيل له اختياره أيضاً الله يكتسب طوله ولونه، فإن قال وقع القيام باختياره ، قبل له اختياره أيضاً الله خلقه من كل وجه كأنه منه الاختيار والقيام جميعاً .... فإن لم يكن له فعل فكيف يصبح أن يكتسب ثم يقال لهم إن كان هناك كسب فليس الله تعالى أوحاه فيه بقدرة لا يمكن العبد أن ينفك عنها"[٢]

فالكسب لا يؤدي إلا إلي الجبر لأن وجه الكسب لو ثبت مفعولاً وراجعاً إلي الفاعل دون المحل علي ما يقولونه لم يصح تعليق الذم والمدح والنهي به[٣] لأن العلم بوجوب استمرار هذا الفصل مطابقاً لدواعينا في النفس والإثبات حاصل علي حد يفصل بينه وبين ما يقع من قبل غيرنا، فلو كان الله تعالى هو الذي يحدث في سائر الفاعلين من القصد والدواعي ويحدث الأفعال مطابقة لهما لما ثبت هذا الفصل

---

(١) د/ عبد الرحمن بدوي : " مذاهب الإسلاميين " – ص ٥٥٥ ، جـ١

(٢) القاضي عبد الجبار : " المختصر في أصول الدين " – ص ٢٠٩

(٣) القاضي عبد الجبار : المغني في أبواب العدل والتوحيد " – جـ ٨ ، ص ٩٤

، فعرفنا أن هذا الفصل إنما ثبت لأن أحد الفعلين وقع ، والمؤثر فيه أحوالنا وليس كذلك الآخر [١] ولذلك لا يصح المقدوز الواحد مقدوراً لقادرين أن يحصل عنه الوجود فعلاً لإحداهما دون الآخر لأنه لا يخلو القول فيه لو لم يكن فعلاً لهما جميعا[٢]

فالقاضي عبد الجبار ينقد الكسب هنا لأنه يؤدي إلي الجبر ولأننا لا نستطيع تعليق الذم والمدح علي الإنسان ولا نستطيع أن نعلم ما نفعله وما لا نفعله ، فيمتنع الفصل ، كذلك لا يصح أن يكون الفعل من مقدورين .

فالأشاعرة في النهاية يوافقون جهماً في أن هذا التصرف يحدثه الله بجميع أوصافه وهذا من الجبرية والجهمية، يعد تعنتاً وتعصباً في نفي الفاعلية والتأثير الإنساني فإذا كان مذهب الأشعرى يتراجع عن مذهب الجبر المحض فإن نتائجه تؤدى إلي ذلك الجبر [٣] لأن العبد في رأيهم لا توجد له قدرة مستقلة في الفعل[٤]

فهذا الكسب ليس له معنى في حد ذاته ولا يمكن أن يؤدى بنا إلي تحديد دقيق للفعل الإلهي والفعل الإنساني وهي فكرة مضللة ومتناقضة ، والقائلون بها لم يصلوا إلي الجرأة والوضوح وأنها لا تخرج في كثير من أبعادها عن حيز الجبر لأنه لا فرق بينهم وبين أهل الجبر، فإنهم أميل إلي أهل الجبر لا محالة لأن أرائهم تدل علي ذلك والسبب في ذلك أن الأشاعرة كانوا لا يريدون أن ينسب إلي الإنسان أي عمل بل الكل ينسب إلي الله فهو تعالى يفعل ما يشاء، وذلك طبقاً لفكرتهم عن العلة والمعلول وإنكارهم للترابط الضروري بينهما [٥]

---

(١) القاضي عبد الجبار : " المحيط بالتكليف " – ص ٣٤١
(٢) القاضي عبد الجبار : المرجع السابق
(٣) د/ أحمد محمود صبحي : ط في علم الكلام" – ص ٦٢ ، ٦٣
(٤) د/ عاطف العراقي : "تجدبد في المذاهب الفلسفية والكلامية" – ص ١٧٩
(٥) المرجع السابق ص ١٨٥ ، ١٨٦

ولعلنا وبعد أن بيننا أن الأشاعرة قد ركزوا علي قدرة الله المطلقة وأنه يفعل ما يشاء لأنه القادر وحده وهو حر التصرف في ملكه وأن كل الأفعال تنسب إليه ولا شيء ينسب إلي الإنسان . فالله وحده هو الفاعل الحقيقي فقد نتج عن هذا الموقف أن الأشاعرة قد ذهبوا إلي أن جميع الممكنات مستندة إلي الله سبحانه ابتداء بلا واسطة وأنه تعالى قادر مختار فلا يجب عنه صدور شيء منها وانطلاقاً من هذا قالوا أنه لا علاقة بين الحوادث المتعاقبة إلا بإجراء العادة [١]

ولعل هذا هو الذي دفع جولد تسيهر إلي القول : " إن فكرة جريان العادة بقوانين الطبيعة هو إلغاء لفكرة السببية في كل صورها[٢] لأنهم ألغوا العلاقات الضرورية بين الأشياء كالإحراق عقب مماسسة النار والري بعد شرب الماء فليس للمماسة والشرب مدخل في وجود الإحراق والري، بل الكل واقع بقدرته واختياره فله أن يوجد المماسه بدون الإحراق وأن يوجد الإحراق بدون المماسة وكذلك الحال في سائر الأفعال [٣]. فلا دعوى الضرورة صحيحة ولا الدليل المطرد[٤] فالطبيعة مسخرة لله تعالى لا تعمل بنفسها بل هي مستعمله من جهة فاطرها، والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره لا فعل لشيء منها بذاته عن ذاته[٥]

فالغزالي هنا وهو واحد رواد الفكر الأشعري يلغي قوانين الطبيعة ويلغي العلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات بقوله " فإن اقترانها لما سبق من تقرير الله سبحانه يخلقها علي التساوق لا لكونه ضرورياً في نفسه غير قابل للفوت بل في

---

(١) د. عاطف العراقي : " تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية" ص ٧٤

(٢) جولد تسيهير : "العقيدة والشريعة في الإسلام" – ص ، ترجمة د / محمد يوسف موسى وآخرون ، دار الكتاب العربي ، ١٩٤٦

(٣) د/ عاطف العراقي : ط تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية " – ص ٧٤

(٤) الشهر ستاني : " نهاية الإقدام في علم الكلام" – ص ٨٠

(٥) أبو حامد الغزالي : " المنقذ من الضلال " – ص ١٠٤ ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٥٥

المقدور خلق الشبع دون الأكل وخلق الموت دون جز الرقبة وإدامة الحياة مع جز الرقبة "[١]

هكذا يوضح الغزالي عدم الربط بين السبب والمسبب كعلاقة ضرورية وهو كشأن الأشاعرة جميعاً عندما يرفضون الضرورة أو العلية وبهذا يرفضون أن تكون للطبيعة قوانين حتمية وأنه ليست للأشياء خصائص ثابتة محددة [٢]

إن إنكار الأشاعرة للعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات قد أنعكس علي مشكلة الخير والشر في ظل إلغاء مبدأ السببية فلا شيء له صفة ذاتية يمكن أن نحكم عليه ، والعقل ليس قادر علي التمييز بين الخير والشر .

"طبيعة الحسن والقبيح"

انطلاقاً من الأصول العامة للفكر الأشعري وخاصة لمبدأ العلية أو السببية فإنهم بناءاً علي ذلك انكروا أن يكون للحسن والقبيح صفة ذاتية لكل منهما " واصل القول في ذلك أن الشيء لا يحسن لنفسه وجنسه وصفة لازمه له ، وكذلك القول فيما يقبح ، وقد يحسن في الشرع ما يقبح مثله المساوى له في جملة أحكام صفات النفس "[٣] فلا يدخل الحسن والقبيح إذاً في صفاتهما الذاتية التي تحققت حقيقتها ، فلم يدخل كون الكذب قبيحاً في حد الكذب ولا لزمه في الوهم ولا لزمه في الوجود فلا يجوز أن يعد من الصفات الذاتية التي تلزم النفس وجوداً وعدماً [٤] كذلك القول في الصدق .

فالأشاعرة لا يعترفون بالصفات الذاتية للأشياء لأن الأشياء عندهم ليست علي صفة ذاتية كامنة فيها فليس الفعل في ذاته هو الذي يتصف بالقبيح والحسن[٥]

---

(١) أبو حامد الغزالي : تهافت الفلاسفة " – ص ٢٢٥ ، دار المعارف ، ط ٢ ، ١٩٥٥

(٢) د/ عاطف العراقي : " تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية " – ص ٧٥ ، ٧٧

(٣) الجويني : "الارشاد" – ص ٢٥٨

(٤) الشهر ستاني : "نهاية الاقدام في علم الكلام " – ص ٣٧٢

(٥) د/ عبد الرحمن بدوي : " مذاهب الإسلاميين " – ص ٧٤٤ ، جـ١

بل أن الحسن والقبيح أمران إضافيان يختلفان باختلاف الأشخاص بل إنهما يختلفان باختلاف الشخص الواحد باختلاف أحواله، فالصدق ليس حقيقة ذاتية ولا الكذب له حقيقة ذاتية لأن اختلاف أنظار الناس إلي الشيء الواحد يدل علي أن الأشياء لا تنطوي علي حسن وقبح ذاتيين[١].

فإذا ورد الشرع بحسن أو قبح لم يقتضي قوله صفة للفعل وليس الفعل علي صفة يخبر الشرع عنه بحسن وقبح، وإذا حكم به ألبسه صفة فيوصف بها حقيقة فكما أن العلم لا يكتسبه المعلوم صفة ولا يكتسب عنه صفة، كذلك القول الشرعي والأمر الحكمي لا يكسبه صفة ولا يكتسب عنه صفة وليس لمتعلق من القول صفة ، كما ليس لمتعلق العلم من العلم صفة .[٢]

فالأشاعرة ينفون الصفات الذاتية للأفعال فالحسن ليس حسن في ذاته ولكن حسن للأمر به من قبل الشرع ، كذلك القبيح ، وعلي هذا الأساس فلم يكن للأشياء معنى ثابت عندهم يمكن أن نتعرف عليه من خلال طبيعته .

ولعل هذا قد دفع ببعض متأخريهم التنازل بعض الشيء عن هذه الفكرة يتضح ذلك من قول الايجي أحد متأخري الأشاعرة المولد ٦٨٠ هـ إلي القول " الحسن والقبيح " يقال لمعان ثلاثة : الأول صفة الكمال والنقص يقال أن العلم حسن والجهل قبيح ولانزاع في أن مدركه العقل ٠ والثاني ملائمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة وذلك أيضاً عقلي بالاعتبار فإن قتل زيد مصلحة لاعدائه ومفسدة لاوليائه ٠ والثالث تعلق المدح والثواب والذم والعقاب وهذا هو محل النزاع فهو عندنا شرعي وعند المعتزلة عقلي" [٣]

---

(١) د/ محمد صالح الزرقان : " فخر الدين الرازي وأراءه الكلامية والفلسفية " – دار الفكر ١٩٦٣
(٢) الشهر ستاني : " نهاية الاقدام في علم الكلام " – ص ٣٧١
(٣) الايجي : " المواقف " – ص ٣٢٣ ، ٣٢٤

هكذا نجد الايجي يتنازل عن موقف أسلافه من الأشاعرة وخاصة في المعنى الأول والثاني ويعلن أنهما يدركان بالعقل ومعنى ذلك أن لهما صفات ذاتية وهذا التنازل عند الايجي نجده أيضاً عند افخر الرازي عندما يقوم بتحليل مشكلة الحسن والقبح إلي ثلاثة قضايا يوافق المعتزلة في اثنتين والأشاعرة في الثالثة :

الأولى : أن الفعل الحسن حسن لذاته ، والقبيح قيح لذاته ، إذاً الحسن والقبح صفتا الكمال والنقص .

الثانية : ملائمة الطبع ومنافرته لا تحول دون أن يحكم العقل علي الفعل الحسن بأنه حسن في ذاته .

الثالثة : أنه لا مجال للعقل في الحكم علي افعال الله تعالى بالتحسين والتقبيح(١)

هكذا نجد أن عدم وجوب صفة للشيء للحكم عليه عند الأشاعرة فكرة غير مقبولة من وجهة نظرنا ولعلنا قد أدركنا أن الأشاعرة أنفسهم وخاصة المتأخرين قد تنازلوا عن بعضها وضربنا مثالين علي ذلك بالايجي والفخر الرازي .

" الحسن والقبيح الشرعيين "

عرفنا أن الأشاعرة وخاصة المتقدمين منهم قد أنكروا الصفات الذاتية للأفعال وقلنا أن هذا الرأي غير مقبول مما دفع بالأشاعرة المتأخرين إلي التحول عن هذا الموقف واتخاذ موقف أكثر قبولاً.

---

(١) د/ أحمد محمود صبحي : " في علم الكلام" – ص ٢٤٤

وعندما أنكر الأشاعرة صفات ذاتية للأشياء فإنهم أنكروا بناءاً علي ذلك أن يكون للعقل دورا في معرفة الأشياء الحسنة والقبيحة فالعقل لا يدل علي حسن شيء ولا قبحه في حكم التكليف وإنما يتلقى التحسين والتقبيح من موارد الشرع وموجب السمع[١] وهذا هو مذهب أهل الحق كما يقول الشهرستاني فقد يحسن الشيء شرعاً ويقبح مثله المساوي له في جميع الصفات النفسية فمعنى الحسن ما أورده الشــرع بالثناء علي فاعله ومعنى القبيح ما أورده الشرع بذم فاعله [٢]

فالتحسين والتقبيح ليسا عقليين بل كلاهما من الله، والله وحده مصدر التقويم ولو شاء أن يجعل ما هو حرام حلالاً وما هو حلال حراماً لفعل لأنــه لا ســلطان لغير سلطانه ولا مصدر للتشريع غيره فالخير والشر كلاهما من تقــدير الله عنــد الأشعري [٣].

ولاشيء عن طريق العقل لأن العقل لا يميز بين الخير والشر ولكن الــذي يميز بينهما هو أوامر الشرع ونواهيه فالذي يأمر به الشرع فهو حسن والذي ينهي عنه الشرع فهو قبيح [٤] ولا مدخل في ذلك للعقل لأنه تابع لحكم الشرع وليس لــه القدرة للحكم علي الأشياء فالمقياس عند الأشاعرة هو الشرع وبناء علي ذلك فقــد الغي الأشاعرة دور العقل في معرفة الأشياء فهي خير أم شر.

---

(١) الجويني : " الارشاد " – ص ٢٥٨

(٢) الشهر ستاني : " نهاية الإقدام في علم الكلام " – ٣٧١

(٣) د/ عبد الرحمن بدوي : "مذهب الإسلاميين " – ص ٥٦٤ ، جـ ١

(٤) د/ محمد يوسف موسى : " تاريخ الأخلاق " – ص ١٦٣ ، دار الكتاب العربي ، ط ٢ ، ١٩٥٣

مصدر الخير والشر

إذا أردنا التعرف علي مصدر الخير والشر عند الأشاعرة فإننا نجد أن الأشاعرة بناء علي تأكيدهم إرادة الله المطلقة وأنه فعال لما يريد له القدرة المطلقة في التصرف في ملكه كيفما يشاء، وفي تأكيدهم علي أن أفعال العباد ليست من خلقهم بل الخالق الحقيقي لها هو الله كما أتضح ذلك من نظرية الكسب وفي إنكارهم للعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات، وفي إنكارهم للصفات الذاتية للأشياء وعدم قدرة العقل في إصدار أحكام علي الخير والشر، تبين لنا أن الأشاعرة ينسبون كل شيء إلي الله لأنه لو لم تكن القبائح مراده لله لزم أن يكون أكثر ما في كونه تعالى حادثا بدون إرادته وهذا علامة الضعف والعجز.[١]

فالأشاعرة عندما أرادوا تأكيد المشيئة الإلهية والقدرة المطلقة له نسبوا الظلم والقبيح لله لكي لا يحدوا من قدرته فيما يعتقدون، ولأنه الفاعل الحقيقي للأشياء خيرها وشرها ، لأنه لو كان الشر غير مراد لله لكان ذلك تعجيزاً لإرادة الله [٢] فنفى قدرة الإنسان علي الفعل ونفي العلاقة الضرورية بين الأشياء جعل الأشاعرة ينسبون كل شيء إلي الله القادر علي كل شيء.

يقول الدكتور عبد الرحمن بدوي "وهنا – أي في نظرية الكسب – يواجه الأشعري بمشكلة الشر ، وهل يقال أنه من الله ، وهو يجيب بصراحة فيقول " إني أقول أن الشر من الله تعالى بأن خلقه شراً لغيره لا له " فهل معنى هذا أن الشر هو في نظر من يراه شراً وليس كذلك في نظر الله ؟ وهذا غير ممكن لأن الله قد وضع معايير للخير والشر وعلي ذلك فلا وجه لما احتال به الأشعري لمواجهة هذا الاعتراض [٣]

---

(١) الأشعري : " الابانة في أصول الديانة " – ص ٤٦ – ٤٧

(٢) الجويني : " اللمع " – ص ٩٧

(٣) د/ عبد الرحمن بدوي : " مذاهب الإسلاميين " – ص ٥٧٥ ، جـ ١

لقد اندفع الفكر الأشعري من منطلق إرادة الله المطلقة، إلـــي أن نســـبوا الشر والظلم إلي الله واعتبروا ذلك عدلاً فإذا كان الله قد أراد الشر والشرك وشـــاء وجودهما، فإنه لا يقبح منه شيء البته ومشيئة الله المطلقة ولا يسأل عمـــا يفعـــل فجائز منه أن يعاقب علي الذنب الصغير بالعقاب الكبير، وأن يعذب المؤمنين وأن يؤلم الأطفال فى الآخرة ورغم ذلك فإن هذه الأفعال توصف بأنها ظلم إذا وقعت [١]

فخلقه الكفر والظلم والشرور والآلام وتعذيب الأطفال في الأخـــرة وخلقـــه للمعاصي وغضبه وسخطه وإدخال الكافرين الجنة والمؤمنين النار كل ذلك جـــائز منه فهو عدل وحكمه ولا يسال عما يفعل لأنه مالك يتصـــرف فـــي ملكـــه كيـــف يشاء.[٢]

وبهذا فإن الأشاعرة قد أطلقوا الإرادة الإلهية فوق كل اعتبار ، ولذلك لـــم يوجبوا على الله شيئاً من فعل الصلاح والأصلح أو التكليف أو الصدق في الوعـــد والوعيد أو أن تكون أفعال الله معللة بمنفعة العباد .

فنجد الباقلاني أحد مفكري الأشاعرة واتساقاً مع مذهبه في إطـــلاق إرادة الله ومشيئته ، يجوز أن يؤلم الله تعالى الأطفال من غير عوض [٣] يجوز مـــن الله أن يكلف عباده مالا يطيقون وأن يخلق فيهم ما يعذبهم عليـــه [٤] لأن ذلـــك جـــائز عقلاً[٥].

---

(١) د/ أحمد محمود صبحي : " في علم الكلام " – ص ٦٦ ، جـ٢

(٢) ابن حزم : "الفصل في الملل والنحل " – ص ٧١ ، جـ٣ ، كذلك البغدادي " أصول الدين" ص١٣٣، كذلك الأشعري " الإبانة في أصول الدين" – ص ٦١

(٣) د/ عبد الرحمن بدوي : "مذاهب الإسلاميين " – ص ٦١٩ ، جـ ١

(٤) الباقلاني : " التمهيد " – ص ٢٤٢

(٥) الجويني : " الارشاد " – ص ٢٢٦

بل أن الأشاعرة اختلفوا في أطفال المشركين فمنهم من قال إنهم في النار إغاظة لآبائهم ، ومنهم من قال إنهم خدم أهل الجنة ، ومنهم من قال إنهم يؤمرون يدخلون النار فمن دخلها بناء علي الأمر دخل الجنة كخدم، ومن عصي الأمر ولم يدخلها يدخل النار بسبب هذه المعصية.[١]

وهذا عدل عند الأشاعرة لأن مفهوم العدل - كما سبق - أن وضحنا -هو التصرف في ملكه كيف يشاء وكان هذا نتيجة لموقفهم من الإرادة المطلقة لله لأن الله هو المالك القاهر الذي ليس بمملوك ولهذا فلم يقبح منه شيء.[٢]

فالأشاعرة قد بنوا آراءهم في مشكلة الخير والشر علي أساس إطلاق المشيئة الإلهية وكان من نتيجة ذلك أن الخير والشر جميعاً من عند الله وهو يفعل كل شيء ، الخير والشر لأن الله مريداً وإرادته شاملة وبهذا فإن مذهبهم يوحي بأن الله يفعل بالرعية كيف يشاء لأنه المالك الوحيد وتناسوا أن الله عادل لا يظلم مثقال ذرة ولا يحاسب شخص بسبب خطا شخص آخر " لاتزروا وازرة وزر أخرى"[٣] وأنه لا يكلف إنسان فوق طاقته.

ومادام هذا هو الله عند الأشاعرة فكيف يشعر الإنسان بالأمان في ظل هذا الاعتقاد، وكيف يثق فيمن يخلف وعده ووعيده، وكيف يثق الإنسان في الرسالات والشرائع ، لذلك سوف نجد كل من القاضي عبد الجبار وابن رشد في الفصلين القادمين تعرضوا لآرائهم بالنقد وسنوضح ذلك بالتفصيل في الفصل الثاني والثالث إن شاء الله تعالى .

---

(١) البغدادي : " أصول الدين " - ص ٢٠٧ وما بعدها .

(٢) الجويني : "اللمع " - ص ٧١

(٣) سورة الإسراء : آية ١٥

الفصل الثاني

"مشكلة الخير والشر عند القاضي عبد الجبار"

أولاً : طبيعة الحسن والقبح عند القاضي عبد الجبار

قلنا فيما سبق أن المعتزلة قد عبرت عن الخير والشر بالحسن والقبيح وأكدت أن الحسن والقبيح لهما صفات ذاتية في الشيء نفسه، فالحسن حسن لذاته والقبيح قبيح لذاته وبهذا أعلنوا أن للأشياء صفات ذاتية نابعة من الفعل نفسه علي عكس الاتجاه الأشعري الذي كان يعلن أنه ليس هناك صفة ذاتية للفعل تعبر عنه بالحسن والقبيح .

ولكن ما موقف القاضي عبد الجبار من هذا كله هل الفعل عنده صفة ذاتية ثابتة فيه تعبر عنه بالحسن والقبيح أم أن الفعل ليس له صفة ذاتية ولكن هو متغير تبعاً للأحوال وبمعنى آخر هل هو اتبع المعتزلة الأوائل أم كان له رأيه ؟

إذا تتبعنا مؤلفات القاضي عبد الجبار في هذا الصدد نجده يعلن مرة أن الأفعال لها صفة ذاتية ، ومرة أخرى يعلن أن ليس لها صفة ذاتية ولكن للوجوه التي بها ، فمرة يكون قبيحاً ، ومرة يكون حسنٌ تبعاً للوجه الذي فيه يقول القاضي عبد الجبار معبراً عن الاتجاه الأول- وهو أن للأشياء والأفعال صفات ذاتية فيها تخصها - " ولكن الشيء قد يقبح لصفة تخصه "[1].

فالشيء ثابت لا يتغير حاله بالخبر عنه بل يجب أن يتعلق الخبر به علي ما هو عليه[2]. لأن الواحد منا لو استوت عنده حال الصدق والكذب وأصبحوا من حيث المنفعة واحدة، فإنه يختار الصدق ولا يختار الكذب ويفعل الصدق لحسنه

---

(١) القاضي عبد الجبار : ط المغنى في أبواب العدل والتوحيد" – جـ ١٢ ، النظر والمعارف ، ص ١٠٦ ، كذلك التعديل والتجوير ، جـ٦ ، ص ٥٢

(٢) المرجع السابق ص ١٢٦ جـ٦ ، نفسه ١٢٦

الذي اختص به لا لما فيه من النفع ودفع الضرر[١] لأن القبيح العقلي نحو الظلم والكذب لابد من أن يفارق غيره لأمر يختص به[٢].

فالقبيح لا يجوز أن يصير حسناً في حال البقاء وكذلك الحسن لا يصير قبحاً[٣] فلا يمكن الانقلاب ولكنهما ثابتان ولا يمكن أن يقال أن الملحده لا يعرفون قبح الظلم لأنه جارى مجرى التفرقة بين السواد البياض، وأن سكون النفس في إحداهما كسكون النفس في الآخر[٤] وهذا يدل علي أن الظلم له صفة ثابتة فيه، فالكذب يقبح لأنه كذب، والظلم لأنه ظلم وكفر النعمة، لأنه كفر النعمة وتكليف ما لا يطاق لأنه تكليف ما لا يطاق، وإرادة القبيح والجهل والأمر بالقبيح والعبث لكونهما بهذه الصفات[٥] ألا ترى أن شكر المنعم والإنصاف والتفرقة بين المحسن والمسيء تجب لأمور تخصها.[٦]

فالقول بإن الفعل يقبح أو يحسن أو السمع لا يصح إلا أن يراد أنهما يدلان علي ذلك من حال الحسن والقبيح[٧] فالحال والصفة الموجبة للحسن وكذلك الموجبة للقبيح، هي الأساس التي يكون عليها الفعل فالقبيح قبيح حتى لو كان تصرف الله في ملكه فيجب لو فعل الله تعالى الظلم أو تعذيب الأطفال أن يكون ذلك قبيحاً ظلماً[٨]. لانه هو كذلك والأمر يرجع إليه.

---

(١) القاضي عبد الجبار : " المغنى في أبواب العدل والتوحيد" – جـ ١٢، ص ٢١٤ ، ٢١٥ ، ٢١٨
(٢) التعديل والتجوير : تحقيق الدكتور / أحمد فؤاد الأهواني – جـ ١
(٣) القاضي عبد الجبار : "المغنى في أبواب العدل والتوحيد " – جـ ٦ ، ص ٦٩
(٤) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة" – ص ٣١١
(٥) القاضي عبد الجبار : "" المغنى في أبواب العدل والتوحيد " – جـ ٦ ، ص ٦١ ، ٦٢
(٦) المرجع السابق : ص ٥٨
(٧) المرجع السابق : ص ٦٥
(٨) القاضي عبد الجبار : " المختصر في أصول الدين " – ص ٢٠٧ ، ضمن رسائل العدل والتوحيد ، تحقيق الدكتور محمد عمارة

فالقاضي عبد الجبار يؤكد أن للأشياء صفات ذاتية لا يمكن أن تنفك عنها مثل الظلم وتكليف ما لا يطاق فإنها في حد ذاتهما ظلم ولا يختلف عليها أحد فالحسن إنما يحسن للصفة الذاتية التي به وكذلك القبح وبهذا لا يجوز أن يعتقد أحد في الظلم مع علمه بكونه ظلماً إنه حسن[١] "لأن كل عاقل يستحسن بكمال عقله إرشاد الضال وأن يقول للأعمى وقد أشرف علي بئر يكاد يتردى فيه يمنه أو يسره لا ذلك إلا لحسنه وكونه إحساناً فقط"[٢] فطبيعة الشيء تكمن في ذاته وكل عاقل يستطيع التعرف عليه بناء علي ما في الشيء من صفته الذاتية بل هو ينتقد السوفسطائية الذين لا يثبتون لشيء من الأشياء حقيقة[٣]

أما إذا انتقلنا إلي الرأي الثاني والذي يقول به القاضي عبد الجبار في طبيعة الحسن والقبيح فنجد أنه يقرر في مواضع كثيرة من مؤلفاته أن القبيح إنما يقبح لوقوعه علي وجه .

يقول القاضي عبد الجبار " أن القبيح إنما يقبح لوقوعه علي وجه فمتى وقع علي ذلك الوجه وجب قبحه سواء من الله تعالى، أو من الواحد منا، وهذه مسألة كبيرة اختلف الناس فيها "[٤] فالفعل الواحد يجوز أن يقع قبيحاً مرة بأن يقع علي وجه مسبباً ، وأخرى بأن يقع علي خلاف ذلك الوجه فدخول الدار مع أنه شيء واحد لا يمنع أن يقبح مرة بأن يكون لاعن إذن ، يحسن أخرى بأن يكون عن إذن وكذلك السجدة الواحدة فإنها تحسن عندما تكون لله ، تقبح عندما تكون سجدة للشيطان[٥]

---

(١) القاضي عبد الحبار : " المغنى في أبواب العدل والتوحيد " – جـ ١٢ ، النظر والمعارف ، ص ٥٠

(٢) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة" –ص ٣٠٨

(٣) القاضي عبد الجبار : "المغنى في أبواب العدل والتوحيد" – النظر والمعارف –ص ٤٨ ، ٥١ ، جـ١٢

(٤) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة" –ص ٣٠٩

(٥) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة" –ص ٣١٠

كان ذلك رداً علي أبو القاسم البلخي أحد المعتزلة الذي كان يقول أن القبيح يقع بصفته وعينه فالكلام قد يقبح لأنه عبث ولأنه أمر يقبح ولأنه نهى عن حسن ولأنه كذب والنظر يقبح لكونه عبثاً ومفسدة وإن كان ما يؤدى إلي كشف حال المنطق فيه لا يقبح البته[١]

كذلك القول في الحسن فالذي قاله الشيخان-أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم- إنه يحسن لوجه ويكون ذلك الوجه عندهم هو كونه نفعاً مفعولاً بالنفس، أو نفعاً بالغير، أو دفع ضرر عن الغير أو كونه مستحقاً، أما إذا اجتمع وجه الحسن ووجه القبيح كان الحكم لوجه القبيح والغلبة له أما عند الشيخ أبو عبد الله إنه لا لأجله يحسن وإنما يرجع به إلي ما حصل فيه غرض وزالت عنه وجوه القبيح وإليه كان يميل قاضي القضاه مع أنه يمكن أن يكون له وجه ويكون مشروطاً بزوال وجوه القبح عنه[٢] فأكثر كلام الشيخين في كتبهما يدل علي أن الحسن يحسن لوجوه يحصل عليهما كما أن القبيح يقبح كذلك.[٣]

والذي يدل علي ذلك أنه من علم أن الخير صدق وعلم انتفاء وجوه القبح عنه علم حسنه، كما إذا علم كون الظلم ظلماً علم قبحه ، فيجب القضاء بأن الموجب لحسنه هو هذا دون غيره[٤]

يقول القاضي عبد الجبار" أعلم أن القبيح ليس يقبح إلا لوقوعه علي وجه ، لأن ماعدا ذلك من الصفات والإحكام الراجعة إليه وإلي فاعله وإلي وجود معنى أو عدمه لا يتأتى هنا فليس إلا أنه يقبح علي وجه ، ولأجل ذلك إذا عرفناه واقعاً علي هذه الوجه عرفناه قبيحاً وإن لم نعلم أمراً سواه وإن لم عرفه واقعاً علي هذا الوج

---

(١) القاضي عبد الجبار : " المغنى في ابواب العدل والتوحيد" – جـ٦ ، ص ٦١،٦٢

(٢) القاضي عبد الجبار : " المحيط بالتكليف" – ص ٣٣٩

(٣) القاضي عبد الجبار : "المغنى في أبواب العدل والتوحيد" –جـ٦ – ص ٧٠

(٤) المرجع السابق : ص ٧٣

لم نعرف قبحه ...... فإذا عرفنا أنه يحسن تارة ويقبح تارة أخرى فلابد من أمر لأجله يحسن"[١]

كل هذه النصوص تؤكد أن القاضي عبد الجبار يذهب إلي أن الأشياء غير مطلقة وهذا ما عبر عنه بالوجوه فالشيء يمكن أن يكون حسناً، ويمكن أن يكون قبيحاً تبعاً للحالة أو الوجه الذي يكون عليه، مثل دخول الدار فهو حسن مع الاستئذان ولقد أعطانا القاضي عبد الجبار أمثله كثيرة علي ذلك.

ولكن ما العمل ونحن بصدد رأيين للقاضي عبد الجبار في طبيعة الحسن والقبيح ، مرة يقول أن لهما صفات ذاتية ، وأخرى يقول أن ليس للفعل صفة ذاتية ولكن تبعاً للوجه الذي يكون عليه أي إنهما نسبيان.؟

ولعل نتيجة لذلك قد تجاهل الباحثين موقف القاضي من إثبات صفات للحسن والقبح رغم كثرة هذه النصوص والتي ذكرناها فيما سبق وأكد أن القاضي قال بالوجوه مستشهداً بالنصوص الكثيرة في هذا المجال ولم يتعرض للنصوص الأخرى، ويفسر هذا الموقف بأنه اقتراب من فكر الأشاعرة !بقوله" فلقد اقترب بعض المعتزلة من الأشاعرة بأن تركوا القول أن الحسن والقبح ذاتيان في الأشياء وذهبوا إلي أن هذين الأمرين يعودان إلي الوجه الذي يقع عليه الفعل لا إلي ذاته أو صفة قائمة فيه"[٢]

وقد استشهد بقول القاضي عبد الجبار " أعلم أن القبيح ليس يقبح إلا لوقوعه علي وجه ...."[٣] إلي آخر النص ، وهذا لا يمكن أن ينطبق علي القاضي عبد الجبار كما سنوضح بعد ذلك .

---

(١) القاضي عبد الجبار : " المحيط بالتكليف" – ص ٢٣٦
(٢) د/ محمد صالح الزرقان : "فخر الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية" – ص ٥١٢ ، دار الفكر ، ١٩٦٣
(٣) القاضي عبد الجبار : " المحيط بالتكليف" – ص ٢٣٦

ذهب باحث آخر إلي اتهام القاضي عبد الجبار بالإزدواجية حيث يقول في ذلك " إن حرص القاضي علي الأمانة للواقع يوقعه في الإزدواجية ضمن مذهبه الخلقي نفسه فهو من ناحية يثبت معرفة الحسن ووجوبه والقبح ووجوب الامتناع عنه بمجرد العقول علي وجه الإجمال؛ فيبدو موقفه من حيث صوريته كالأمر الكانطي، ثم يبرز من ناحية ثانية سبباً تجريبياً لقبح الظلم".(١)

ولعل هذه الآراء لم تأخذ في الاعتبار موقف القاضي عبد الجبار من طبيعة الخير والشر فإنه لم يقول بذاتية الأشياء الحسن والقبح بصفة مطلقة، ولم يقول بالوجوه بشكل عام .

فالقاضي عبد الجبار قسم القبيح والحسن كل منهما علي ضربين يقول في ذلك "وجملة ما نقوله في أن القبيح علي ضربين : أحدهما يقبح لأمر يختص به لا لتعلقه بغيره وذلك نحو كون الظلم ظلماً والكذب كذباً ونحو إرادة القبح والأمر بالقبيح والجهل وتكليف ما لا يطاق وكفر النعمة . والثاني يقبح لتعلقه بما يؤدى إليه ، وذلك كالقبائح الشرعية التي إنما تقبح من حيث تؤدي إلي الإقدام علي قبيح عقلي أو الانتهاء من بعض الواجبات"(٢) كذلك القول في الحسن وفي "أنه ينقسم إلي قسمين كالقول في القبيح لأن فيه ما يحسن لأمر يخصه نحو الإحسان والانتفاع الذي لا يؤدي إلي ضرر، وفيه أن يحسن لكونه لطفاً كذبح البهائم إلي ما شاكله"(٣)

يؤيد هذا ويؤكده قول ابن متوية تلميذ القاضي عبد الجبار بقوله "وذكر – أي القاضي _ في آخر الفصل أن هذه القبائح تنقسم وربما قبحت لأمر يرجع إليها

---

(١) د/ حسني زينة : "العقل عند المعتزلة - تصور العقل عند القاضي عبد الجبار" – ص ١٤٧

(٢) القاضي عبد الجبار : " المغنى في أبواب العدل والتوحيد" – التعديل والتجوير ، جـ٦ ، ص ٥٨

(٣) المرجع السابق : جـ٦ ص ٥٨

ولصفة تخصها نحو الظلم والكذب وغيرهما وربما قبحت لأمر يرجع إلي الغير وهو أن تدعو إلي قبيح آخر كالمفاسد "[١]

يستوى فى ذلك الحسن والقبيح لأن انقسام الحسن إلي ما يكون حسنه لأمر يرجع إليه أو إلي غيره كالكلام في القبيح .[٢] ولعل هذا هو ما عبر عنه القاضي عبد الجبار حيث أن الذي يجب الاتفاق فيه حقائق الصفات فالكذب يقبح لأنه كذب، والظلم لأنه ظلم، وكفر النعمة وتكلف ما لا يطاق لأنه تكليف ما لا يطاق، وإرادة القبيح والجهل والأمر بالقبيح والعبث لكونهما بهذه الصفات ، أما الأشياء الأخرى مثل الكلام والإرادة والنظر فيمكن تقبح مرة، وتحسن مرة وهذا يكون للوجه التي تكون عليه ، فالنظر مثلاً يقبح إذا كان لكونه مفسدة أو عبثاً وإن كان يؤدى إلي كشف حال المنطق فهو لا يقبح ولكنه يحسن. [٣]

فالقاضي عبد الجبار قد بين أن هناك أشياء تقبح وتحسن تبعاً للصفة التي فيها مثل رد الودائع والإحسان إلي الغير وهناك أشياء تقبح وتحسن تبعاً للوجه مثل الكلام ودخول الدار و السجدة الواحدة عندما تكون لله فهي تحسن وعندما تكون للشيطان فهى تقبح وهذا كله بناءاً علي قسمة القبيح والحسن فهناك أشياء تقبح وتحسن بصفاتها الذاتية، وأشياء تقبح وتحسن تبعاً للوجه التي تكون عليه .

لقد طور القاضي عبد الجبار من مفهوم المعتزلة للحسن والقبيح وطبيعتها ولم يقل كما قال المعتزلة الأوائل بالصفات المطلقة للأشياء جميعاً، ولم يقل بالوجوه بشكل عام علي الأشياء جميعاً كما فعل أبو هاشم الجبائي وأبو علي الجبائي عندما عرض لموقفهما ولكن القاضي كمفكر مستقل يمتاز بالتصنيف والتقسيم لم يرض

---

(١) القاضي عبد الجبار : "المحيط بالتكليف" – ص ٢٣٨
(٢) المرجع السابق : ص ٢٤٠
(٣) القاضي عبد الجبار : " المغنى في أبواب العدل والتوحيد " جـ ٦ – ص ٦١ ، ٦٢

بهذا ولا ذاك ، ولكنه أخذ برأي وسط بين الطرفين لكي يراعي طبيعة الأشياء الذاتية من ناحية ، ويؤكد قدرة العقل علي ممارسة دوره في الأشياء التي قال بها بالوجوه ، وهذا التقسيم والتحديد الدقيق من ميزات فكر القاضي عبد الجبار وسوف يتضح ذلك لنا ونحن بصدد معالجته لمظاهر العدل الإلهي.

وبناء علي ذلك فإن القاضي عبد الجبار لم يقترب من الأشاعرة والتي رفضت طبائع الأشياء ومعرفتها عن طريق العقل ، ولكن عدل من فكر المعتزلة الأوائل في هذا الشأن ، ولم ينفك عن الاتجاه العام للفكر المعتزلي في تقسيمه هذا فالظلم ظلم في حد ذاته ، ولكن الاختلاف في تلك الأفعال التي تقع علي صورة الظلم ولعل هذا الموقف الوسط كان نتيجة لنقد الأشاعرة للمعتزلة الأوائل عندما قالوا أن الصدق ليس دائماً حسناً والكذب ليس دائماً قبيحاً فقال الجبائيان بالوجه لكي يتلاشيا هذا النقد في هذه الفترة ، والتي أعلن الأشعري عن خروجه عن مذهب المعتزلة وعمل علي نقدهم كما وضحنا فيما سبق ، إلا أن القاضي وقف موقفاً وسطاً بين المعتزلة الأوائل والجبائيان عندما قال أن هناك أشياء لها صفات ذاتية لا يمكن أن تنفك عنها مثل الظلم وهي ثابتة، وهناك أشياء متغيرة تبعاً للوجه التى تكون عليه.

أما اتهامه بالازدواجية فإن موقفه من هذا التقسيم بأن هنالك أشياء ذاتية وأشياء تكون للوجه الذي هو عليه ففنه ينفي هذا الاتهام عن القاضي عبد الجبار

فالقاضي لم يكن موقفه مزدوجاً ولا متناقضاً بل حدد لنا ما يكون له صفة ذاتية ، وما تكون تبعاً للوجه الذي عليه ويتغير حكمه بتغير هذا الوجه فالقول بأن الظلم قبيح لا يختلف فيه إنسان عاقل إلا أن الاختلاف يكون في الأفعال التي تقع علي صورة الظلم.(١)

---

(١) القاضي عبد الجبار : " المغنى في ابواب العدل والتوحيد" – جـ٦ ، ص ٢٠

ثانياً : معرفة الحسن والقبيح

لقد اعتبر القاضي عبد الجبار معرفة الحسن والقبيح من كمال العقل" لأنه من كمال العقل العلم بقبح كثير من المقبحات وحسن كثير من المحسنات ولولا لم يصح ورود الخاطر والدواعي علي المكلف ، علي وجه يخاف من ترك النظر"[١] فبالعقل نعرف الحسن والقبيح ونميز بينهما لأن الإنسان لما ثبتت قدرته علي الجهل والظن والشك وجب كونه قادراً علي المعرفة لأن من حق القادر علي الشيء أن يكون قادراً علي جنس ضده.[٢]

وقد عرف القاضي عبد الجبار العقل بأنه" عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة متى حصلت في المكلف صح منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كلف[٣] وبناء علي ذلك فإن الإنسان العاقل يعلم أن الظلم قبيح وكفر النعمة والجهل بالله تعالى ، وعباده غيره وكذلك يعلم رد الوديعة وقضاء الدين وشكر النعمة واجب ، والصدقة مرغوب فيها[٤] وعن طريقة نعرف التفرقة بين الفاعل لما هو عدل، والفاعل لما هو ظلم من حيث استحقاق أحدهما المدح واستحقاق الآخر الذم[٥] فالعقل هو مصدر المعرفة عند القاضي عبد الجبار.

ويعطينا مثالاً علي ذلك حيث أننا لو فرضنا أن هناك رجلاً قاسي القلب جافي الفؤاد لا يهتم بالمدح والذم، ولا يؤمن بالله فإنه مع هذا يستحسن بكمال عقله إرشاد الضال وأن يقول للأعمى ، والحال ما ذكرناه يمنه ، أو يسره ولا وجه لذلك إلا حسنه أو كونه إحساناً .[٦]

---

(١) القاضي عبد الجبار : المغنى في ابواب العدل والتوحيد " المخلوق ص ٨٣
(٢) المرجع السابق : النظر والمعارف ص ٢١١:٢١٣
(٣) القاضي عبد الجبار : " المغنى " – جـ ١١ ، ص ٣٧٥
(٤) القاضي عبد الجبار : " المختصر في أصول الدين " – ص ٢٠٣
(٥) القاضي عبد الجبار : " المحيط بالتكليف" – ص ٣٧٤
(٦) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة" – ص ٣٠٨

وكذلك في معرفة القبيح فإننا نعلم ضرورة أن أحدنا لا يشوه نفسه كأن يعلق العظام في رقبته ، ويركب القصب ويعدو في الأسواق لا ذلك إلا لعلمه بقبحه وبغناه عنه[١] عن طريق عقله.

فالقاضي عبد الجبار يؤكد أن معرفة الخير والشر عن طريق العقل قبل ورود السمع لأن العقل والذي وهبه الله للإنسان يستطيع أن يميز بين الخير والشر والحسن والقبيح لدرجة أنه قال " إن أول ما يجب علي الإنسان أن يفعله النظر والتفكير في طريق معرفة الله".[٢]

فدور العقل عند القاضي عبد الجبار دور رئيسي في معرفة الله ومعرفة الحسن والقبيح والتمييز بينهما بل أن صحة الكتاب – أي القرآن الكريم – مبني علي العقل " لأن الكلام في صحة النظر عقلي وصحة الكتاب مبني عليه ولا يصح إلا بعد صحته[٣] ولا يعتبر القاضي عبد الجبار في هذه القدرة للعقل تناقضاً مع قدرة الله لأن العقل السليم إذا تدبر الأدلة علي الوجه الصحيح ساقته إلي قبول السمع لأنه يصدر عن عقل حكيم لا يريد أن يقبح عقلنا ولا يفعله ولا يأمر به.[٤]

فالخطاب الإلهي موجهاً أساساً إلي هذا العقل ولذلك فإن من شروط التكليف أن يكون الإنسان عاقلاً، وغير العاقل لن يكلف حيث أنه لن يتمكن من فهم الأدلة التي نصبها الله له فتكليفه كتكليف الملجأ ولا يحسن لأن الله عادل ولا يكلف ما لا يطاق[٥] فالعلم بأصول المقبحات والواجبات والمحسنات ضروري وهو من جملة

---

(١) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة " ص ٣٠٥

(٢) القاضي عبد الجبار : " المختصر في أصول الدين " – ص ١٧٠ ، ضمن مجموعة رسائل العدل والتوحيد جـ١

(٣) القاضي عبد الجبار : " المغنى " – النظر والمعارف، ص ، كذلك ص ١٦٩

(٤) د/ حسنى زينه : " العقل عند المعتزلة " – ص ١٢٢

(٥) نفسه ٤١

كمال العقل وإذا لم يعلمه العقل لصار غير معلوماً أبداً ، حيث إن النظر والاستدلال لا بتأتي إلا ممن هو كامل العقل.[١]

فالحسن والقبيح طريقة معرفتهما العقل وبدون هذا العقل امتنع على الإنسان أن يعرفهما، وما هذا إلا لأن معرفة الحسن والقبيح من ضروريات العقل ، والعلم الضروري هو الحدس أو العلم المباشر الذي يصل فيه العقل إلي المعلوم من دون توسيط دليل أو برهان ، حيث أننا في حالة العلم الضروري لا نملك إلا أن نعلم[٢] ومن يجحد هذه الضرورة فلا تصح محاجتهم لأن ما جحدوه هو الأصل.[٣]

ولقد رد القاضي عبد الجبار علي من ينكر دور العقل في المعرفة عندما قالوا" لو ولد النظر العلم لم يختلف حكم العقلاء في ذلك وقد وجدنا المتقدم في علم الكلام يخالف المبتديء بالنظر في والذي يخالف البليد، ويرد القاضي عبد الجبار علي هذا بقوله" أعلم أن البليد والذكي والمبتدأ لو ساوي المتبحر فى العلم لوجب أن يتفقا لا محالة في المعرفة وكذلك في سائر ما سأل عنه ، وإنما يختلفان لأنهما يفترقان فيما نحتاج إليه في النظر ، كما أن المتبحر في التجارة والسياحة يصح ما لا يصح من المبتديء لفضل عليه والذي يحتاج إلي بصيرة وتكرير كثير لاستعمال الآلة حتى يسهل ذلك ويمرن عليه .... وتختلف أحوال الناس في كل ذلك وإن كانت أحوالهم لو اتفقت لاتفقوا في ذلك الفعل في الإسراع والإبطاء".[٤]

---

(١) القاضي عبد الجبار : " المحيط بالتكليف " – ص ٢٣٤
(٢) د حسني زينه : " العقل عند المعتزلة " – ص ٥٩
(٣) القاضي عبد الجبار : " المغنى " – النظر والمعارف ، ص ٤١
(٤) القاضي عبد الجبار : " المغنى " – النظر والمعارف ، ص ١٣٧

فالعقل مصدر المعرفة وهو يتسم بالمعيارية فالحسن والقبيح والمدح والذم والصدق والكذب والجواز والاستحالة جميعها تقبل الإحالة علي المعايير العقليــة ، ويقدر العقل بصفته مصدر المعرفة علي معرفتها قبل ورود السمع ويتمكن بها من معرفة صحتها.[١] لأن القول بأن الظلم قبيح لا يختلف فيه إنسان عاقل.[٢]

فالعقل الإنساني عند القاضي عبد الجبار له قدرة علــي المعرفــة وهــذه المعرفة تأتي عن طريق النظر العقلي من حيث تأمل حال الشيء والتمثيــل بينــه وبين غيره أو تمثيل حادثة من غيرها، وهذا ما يجده العاقل من نفسه إذا فكر فــي أمور الدين والدنيا.[٣] وبهذه يكون العقل قادر علي معرفة الأشياء حسنها وقبحهــا قبل ورود الشرع حيث "أنه إذا دل على العقل علي وجوب الشيء وحســنه صــار مأذوناً فيه من قبل الله".[٤]

ومع إبراز القاضي عبد الجبار دور العقل فى معرفة الحسن والقبيح فقــد أنكر أن يكون الشرع الحاكم علي الحسن والقبيح لأن السمع لا يوجب قبح شيء ولا حسنه ، وإنما يكشف عن حال الفعل عن طريق الدلالة كالعقل ويفصل بين أمــره تعالى وبين أمر غيره من حيث كان حكيماً لا يأمر بما يقبح الأمر به".[٥]

ولو كان القبيح يقبح لمجرد النهى لوجب إذا نهي الله سبحانه وتعــالى عــن العدل والإنصاف أن يكون قبيحاً ، ومتى أمر بالظلم والكذب أن يكون حســناً لأن العلة فيه واحدة والمعلوم خلافه، ولكان يجب كما يقبح من الله تعالى فعل لفقد النهي

---

(١) د/ حسني زينه : "العقل عند المعتزلة" - ص ٥٤
(٢) القاضي عبد الجبار : "المغنى " جـ٦ ص ٢٠
(٣) المرجع السابق : "النظر والمعارف " ص ٤
(٤) المرجع السابق : جـ١٤ ص ٤١٣
(٥) المرجع السابق : جـ٦ ص ٦٤

أن لا يحسن منه فعل أيضاً لفقد الأمر ، وبعد فلو كان كذلك لوجب فيما لا يعرف النهي والناهي أن لا يعرف قبح الظلم والكذب ومعلوم أن الملحدة يعرفون قبح الظلم وإن لم يعرفوا النهي والناهي[١] وكذلك فلو كان القبح لمجرد النهي لوجب في الشيء الواحد أن يكون حسناً قبيحاً دفعة واحدة بأن يأمر به بعضهم وينهى عنه الآخرون والمعلوم خلافه.[٢]

كل هذا يدل على أن الشرع لا يوجب قبح شيء ولا حسن شيء لأن القبائح معروفة شرعاً وطريقها جميعها الاستدلال ، لأنه لا مدخل للضرورة في شيء منها إلا إذا أردنا الرد إلي الأصول فإذا عرفنا في شيء من الأشياء دفعاً للضرر عرفنا وجوبه عقلاً[٣] فإذا حرم الله سبحانه وتعالى شيئاً أو ورد عن النبي – صلى الله عليه وسلم- تحريم شيء من الأشياء عرفنا أنه لولا كونه مفسدة لنا لما وجد هذا التحريم [٤] لأن الأشياء معللة بذاتها والعقل قادر علي معرفة الأشياء حسنها وقبحها .

لقد أدرك القاضي عبد الجبار أن الحسن والقبيح إذا رددناها إلي الشرع لبطلت المعاني العقلية والتي تستنبطها من الأمور الشرعية وهذا بحكم عمله كقاضي في " مدينة الري " فقياس أمر علي أمر لابد وأن تكون للأشياء معنى ثابت ومدركة بالعقل وإن الشرع كاشف عنها وبهذا يستطيع من يقوم بالاجتهاد أن يصدر حكمه وأن يستنبط من الأصول الشرعية ، وسوف نجد أن ابن رشد وهو قاضي القضاه – أيضاً – قد عبر عن هذا الرأي الذي قال به القاضي عبد الجبار.

---

(١) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة" ، ص٣١١
(٢) القاضي عبد الجبار : " المغنى " – كذلك المغني – جـ ٦ ، ص ١٠٢ ، ١٠٣
(٣) القاضي عبد الجبار : " المغنى " – المحيط بالتكليف ، ص٢٣٥
(٤) المرجع السابق : ص ٢٣٧

فمعرفة الحسن والقبيح والتمييز بينهما هو إلهام داخلي مركوز في النفس الإنسانية قبل أن يكون شرعه سماوية ، والعقل والوحي ليس سوى ضوء هاد مزدوج لموضوع واحد تمتد جذوره في أعماق الأشياء.[١]

ثالثاً : عدالة الله تؤكد أن الله لا يفعل الشر

الله عادل حكيم لا يفعل القبيح ولا يريده كلفنا لتعريضنا للثواب ومكنا من الفعل وأزاح لنا العلل[٢] وإن أفعاله كلها حسنة يقول القاضي عبد الجبار في ذلك " ونحن إذا وصفنا القديم تعالى بأنه عدل حكيم فالمراد به أنه لا يفعل القبح أو لا يختاره ولا يخل بما هو واجب عليه وأن أفعاله كلها حسنة "[٣] والدليل علي أنه لا يفعل القبيح أنه عالم بقبح كل قبيح و وعالم أنه لا حاجة به إلي فعل القبائح بل هو غني عنها ومن صفته هذه لا يختار القبيح"[٤] بأي حال من الأحوال.

فالعدل الإلهي عند القاضي عبد الجبار هو العلم بتنزيهه تعالى عن ثلاث أمور الأول القبائح أجمع ، والأمر الثاني تنزيهه عن أن لا يفعل ما يجب من ثواب غيره ، والأمر الثالث تنزيهه عن التعبد بالقبيح وخلاف المصلحة وإثبات جميع أفعاله حكمه وعدلاً وثواباً[٥]

والمقصود بالعدل عند القاضي عبد الجبار أفعال الله تعالى وما يجوز عليه ، وما لا يجوز فلا مانع من وقوع الأفعال المختلفة من الله إذا كانت صواباً وحكمه حتى الآلام فعندما نتدبرها فهي حكمة إذا جاءت بعدها منفعة عظيمة ، فالله يفعلها

---

(١) د/ محمد عبد الله دراز : " دستور الأخلاق في القرآن " – ص ١٢ ، ترجمة د/ عبد الصبور شاهين و موسسة الرسالة ، بيروت ، ١٩٧٣

(٢) القاضي عبد الجبار : "المنية والأمل " – ص ١٣ ، جمعية أحمد بن يحيي المرتضى وحققه د/ عصام الدين محمد ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، ١٩٨٥

(٣) القاضي عبد الجبار : "شرح الأصول الخمسة " – ص ٣٠١

(٤) القاضي عبد الجبار : " المختصر في أصول الدين " –جـ ١ ، ص ٢٠٥

(٥) القاضي عبد الجبار : " المختصر في أصول الدين " ص ١٦٩

للمصلحة أما الشر وهو الضرر القبيح فالله منزه عنه وإنما من فعل العباد بسبب سوء اختيارهم .[١]

فالله عند القاضي عبد الجبار عادل وهذه العدالة تقتضي أن الله لا يفعل إلا الحسن وكل أفعاله صواباً وحكمة ، حتى الآلام فهي حكمة وصواباً لأننا إذا نظرنا إليها نظرة متعمقة وشاملة فإنها تكون لخير الإنسان من حيث أنها مقدمة لمنافع عظيمة . لدرجة أن القاضي عبد الجبار اعتبر ما يفعله الله من العقاب بأنه عادل وحكمة ، ويفعله الله لحسنه فلا خلاف في ذلك[٢] لأنها في النهاية لمنفعة العباد وما هذا إلا لأن القاضي عبد الجبار شأنه شأن أسلافه من المعتزلة في تمسكهم بالأصول الخمسة حيث أن أكثر هذه الأصول مبنية علي العدل والمقصود منها تنزيه الله عن كل قبيح وتأكيد علي أن أفعاله لا تكون إلا لحكمه وصواباً .[٣]

فمن جملة ما يلزم معرفته في باب العدل مقدمات أهمها [٤] أن الأفعال معقولة في الشاهد تميز فعلنا عن فعله تعالى، تميز الحسن من القبيح وضروبه. أن القبيح لا يجوز أن يقع من فاعل دون فاعل – إن أفعال العباد حادثة من قبلهم وليس من خلقه تعالى – أنه لا يكلفهم إلا ما لا يطيقون – أن قدرتهم متقدمة لما يفعلون ، أنه تعالى لا يعاقب من لا ذنب له ولا بذنب غيره وأن الطفل لا يعذب وإن كان أبواه كافرين – أنه لا يريد القبيح ولا يحبه ولا يرضاه ولا يشاؤه بل يكرهه ويسخطه – لابد أن يزيح العلل في التكليف فالله تعالى لعدالته فإنه لا يفعل القبيح أو الشر – أنه لا يفعل إلا الحسن – لابد من أن يفعل الواجب[٥] لأن الواجب لا يكون واجباً حتى يكون حسناً فالواجب لا ينفك عن الحسن من حيث النفع والخير[٦] فكل

([١])القاضي عبد الجبار :" المختصر في أصول الدين "- ص ٢٠٠ و كذلك ط شرح الأصول الخمسة " – ص ٣٠١

([٢])القاضي عبد الجبار : "المغنى " – جـ٦ ، ص ٤٨ و كذلك " شرح الأصول الخمسة" – ص ٣٠٩

([٣])المرجع السابق : جـ٦ – ص ٥١

([٤])القاضي عبد الجبار : "المختصر في أصول الدين" – ص ٢٠٢ ، ضمن مجموعة رسائل العدل و التوحيد"

([٥])القاضي عبد الجبار : " المغنى " – جـ ٦ و ص ٣

([٦]) د/ سميح غنيم : " فلسفة القدر في فكر المعتزلة" – ص ٢٧٩

ما هو حسن ونفع وخير واجب علي الله فعله بناء علي عدالته، ففعل الله للحسن ، قد جعله القاضي أصلاً لا يستنبط معرفة حكمه من الشاهد لأنه لا ضرورة بنا إلي حمله عليه.(١)

وعدالة الله تقتضي أنه لا يريد القبيح لأن إرادة القبيح قبيحة ولا يجوز أن يريد شيئاً من القبائح ولا يجوز أن يغري بالقبائح لأنه مريد للواجب وكارهاً للقبيح وأنه حكيم (٢) وأنه لا يشاء ما يكون قبيحاً. (٣)

وإذا كان الله عادل يفعل الحسن ولا يفعل القبيح ولا يريده ولا يشاؤه بل يكرهه فهل معنى ذلك أن الله لا يقدر علي فعل القبيح عند القاضي عبد الجبار ؟ كما ذهب في ذلك بعض رجال المعتزلة من أمثال "النظام" "وأبي علي الأسواري" "والجاحظ" عندما قالوا أن الله غير موصوف علي فعل ما لو فعله لكان قبيحاً، ولعل هذا كان من ضمن الآراء النقدية التي وجهت للمعتزلة لأن ذلك سوف يؤدي إلي أن الله قد يكون أعجز من كل ضعيف من خلقه، لأن الخلق قادرون علي فعل القبيح والله تعالى غير موصوف بهذه القدرة وبناء علي هذا أوجبوا تكفير كل من قال بهذا الرأي . (٤)

لقد كان موقف القاضي عبد الجبار واضحاً من هذا ، حيث أنه لم يحد من قدرة الله كما فعل بعض المعتزلة بل رد عليهم في ذلك وأعلن أن الله موصوف بالقدرة علي ما لو فعله لكان قبيحاً ، يقول "القاضي عبد الجبار" والخلاف فيه مع النظام "وأبي علي الأسواري" "والجاحظ" فإنهم ذهبوا إلي أنه تعالى غير موصوف

---

(١) القاضي عبد الجبار : "المغنى" – جـ ٦ ، ص ٢١٢
(٢) القاضي عبد الجبار : " المغنى – الإرادة " ، ص ٥ ، ٢١٩ ، ٢١٤ ، ٢٢٣
(٣) القاضي عبد الجبار : " تنزيه القرآن عن المطاعن" – ص ٤٩
(٤) ابن حزم : "الفصل فى الملل والنحل " - جـ ٢ ، ص ١٣٩

بالقدرة علي فعل ما لو فعله كان قبيحاً .... والدليل علي صحة ما نقوله هو ما قد ثبت أنه تعالى قادراً علي أن يخلق فينا العلم الضروري فيجب أن يكون قادراً علي أن يخلق بدله الجهل.(١)

فالقبيح مثل الحسن في الجنس فمن يقدر علي الحسن يكون قادراً علي القبيح لأن الاختلاف في الوجه لا تؤثر في قدرة القادر(٢) من حيث هو قادر فلا يصح أن يقال إنما لا يختاره لأنه غير قادر عليه أو غير ممكن منه لمنع أو غيره(٣) لأن هذا سوف يؤدي إلي أن يكون أضعف القادرين منا أقوى من الله – تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً(٤) فإذا قدر الله علي شيء وجب قدرته علي جنس ضده.(٥)

لقد قدم لنا القاضي عبد الجبار الكثير من الأدلة علي أن الله يقدر علي فعل القبيح ومن الأدلة التي ساقها : **عقلية وسمعية**

" الأدلة العقلية "

١- أن الذي يتعلق بقدرة القادر هو إحداث الأفعال ولها وجوه إذا وقعت عليها فتجب تارة وتحسن أخرى ولا تعلق لتلك الوجوه بالفاعل .

٢- إن الله قادر لنفسه ومن حق القادر لنفسه أن يكون قادراً علي الظلم لأننا نعرف أن أضعف القادرين منا يقدر علي ظلم الغير وهو قادر بمعني

---

(١) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة " – ص ٣١٣ و ٣١٤ ، كذلك ط المغنى" – جـ ٦ ، ص ١٢٧

(٢) القاضي عبد الجبار : "المغنى " – جـ ٦ ، ص ١٢٩

(٣) المرجع السابق : ص ١٨٧

(٤) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة" – ص ٣١٤

(٥) القاضي عبد الجبار : " المحيط بالتكليف" - ص ٢٤٧

فالقادر بنفسه بذلك أولى فما من قدرة تمكن من أن يفعل بهـا الخيـر إلا ويمكن أن يفعل بها الشر .

٣- إن الله سوف يعاقب العاصي المستحق للعقاب ومعلوم أنه إذا تاب خـرج عن استحقاق العقاب فغير جائز أن توبته مخرجه له عن القدرة علي مـا كان قادراً عليه فلا قادراً إلا وهو يقدر علي سائر ضروب الأفعال فثبتت بهذه الجملة من جهة العقل قدرته علي القبح.[١]

"الأدلة السمعية"

لقد دل الله سبحانه وتعالى بالسمع علي ذلك عندما تمدح عن عدم فعلـه الظلم فقال تعالى "وما ربك بظلام للعبيد"[٢] وقوله تعالى "إن الله لا يظلم النـاس شيئاً"[٣] فتمدح الله في هذه الآيات إنه لا يظلم الناس فيجب أن يكون ممتدحاً بأنه لم يفعل ولا يصح تمدحه بذلك ، إلا وهو قادر عليه لأن من لا يقدر علي الشـيء لا يصح أن يمدح بأنه لا يفعله [٤] ولهذا لا يقول القائل علي جهة المدح أن العاجز لا يظلم الناس لفقد القدرة فيه فيجب ثبوت القدرة علي القبح أولا ثم نفيه عنه.[٥]

هكذا يثبت القاضي عبد الجبار القدرة لله علي فعل الظلم أو القبيح أو الشر ولكن الله لا يفعله لعدله ولأنه غني لا يختاره .

ولكن أفليس من يقدر علي فعل القبيح والشر والظلم أن يقع منه لا محالة و لوجب منه تعالى أن يوقعه ؟

---

(١) القاضي عبد الجبار :"المحيط بالتكليف" – ص ٢٤٦ ، ٢٤٧ وكذلك "شرح الأصول الخمسة" – ص ٥١٥

(٢) سورة فصلت : أيه ٢٦

(٣) سورة يونس : آية ٤٤

(٤) القاضي عبد الجبار : "المغني" – جـ٦ و ص ١٣٤

(٥) القاضي عبد الجبار : "المحيط بالتكليف" – ص ٢٤٥

يرد القاضي عبد الجبار بقوله " قلنا ليس يجب في كل من قدر علي الشر أن يوقعه لا محالة ألا ترى أن أحدنا مع قدرته علي القيام ربما يكون قاعدا ، ومع قدرته علي الكلام ربما يكون ساكتاً، فكيف أوجبتم في القادر علي الشيء أن يوقعه بكل وجه ، وكذلك فالقديم تعالى قادراً علي أن يقيم القيامة الآن ثم إذا لم تقم يقدح في كونه قادراً.[١]

فالقاضي عبد الجبار يؤكد أن القدرة ليست توجب إيقاع الفعل ويأتي بأمثلة في الشاهد علي ذلك فقدرة الله لا توجب أن يوقع الشر أو الظلم لأن عدالة الله تقتضي أنه لا يفعله مع أنه قادر عليه لأنه عادل منزه عن فعل الشر .
وبعد ذلك يقدم لنا القاضي عبد الجبار العديد من الأدلة علي أنه لا يفعل القبيح سواء كانت أدلة عقلية أو أدلة سمعية :

" الأدلة العقلية علي أن الله لا يفعل القبيح "

الدليل الأول

يذكر لنا القاضي عبد الجبار هذا الدليل عن مشايخه في الاعتزال فإنهم "قالوا لو فعل القبيح لكان يجب أن يكون جاهلاً أو محتاجاً والجهل والحاجة لا يجوزان عليه تعالى فيجب أن لا يختار القبيح بوجه من الوجوه "[٢] فالله عالم بقبح كل قبيح ، وعالم أنه لا حاجة به إلي فعل القبائح بل هو غني عنها ومن هذه صفته لا يختار القبيح والدليل علي أنه عالم أنه عالم لذاته ومن حق العالم لذاته أن يعلم كل معلوم لذاته أن يعلم كل معلوم ، والدليل علي أنه غني أن المحتاج إنما يحتاج

---

(١) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة" – ص ٣١٥
(٢) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة" – ص ٣١٧

إلي ما يشتهيه ويتلذذ به ، وهذه من الصفة الجسمية فيجب أن تستحيل عليه الشهوة فإذا استحالت ، استحالة اللذة أو استحالت المنفعة أو استحالت المنفعة أو استحالت الحاجة وكل من ليس يحتاج ، فيجب كونه غنياً ومن يكون غنياً لا يفعل القبيح لأن الواحد منا إنما يفعل القبيح لأنه لحاجة أو تقدير حاجة ، ولا يفعل القبيح مع الغني والحاجة. [١]

فالغني والعلم يدلان علي أن الله لا يفعل القبيح لأنه عالم بقبح القبيح وغني لا يحتاج إليه وقد أقام القاضي هذا الدليل علي قياس الغائب علي الشاهد فهذا الدليل يقوم علي أن الدلالة مبنية عليه أو أن ترتيب الدليل عليه .

الدليل الثاني

إن الله يزجر العبد علي فعل القبيح ويعاقبه وهذه دلالة عقلية علي صحة ذلك[٢] في أنه لا يفعل القبيح.

الدليل الثالث

إن الله تعالى قد ثبت كونه آمراً بالعبادات ومرغباً في فعلها [٣] وهذا يدل علي أنه لا يريد القبيح ولا يأمر به .

---

(١) القاضي عبد الجبار : " المختصر في أصول الدين " – ص ٢٠٥ ، ٢٠٦ ، شرح الأصول ، ص ٣٠٢ كذلك " المحيط بالتكليف " – ص ٢٥٤

(٢) القاضي عبد الجبار : " المغنى " – جـ ٦ ب و ص ٢١٨

(٣) القاضي عبد الجبار : المرجع السابق – ص ٢٢٣

الدليل الرابــع

تكليف العبد حيث إن الله تعالى كلف العبد من حيث أراد منه فعل ما كلفه إياه[١] بل إن إرسال الرسل دليلاً قوياً علي أنه لم يخلق الكفر وهو من أكبر القبائح والظلم.[٢]

الدليـل الخامـس

إن الفاعل للعبادة مطيع لله تعالى والمطيع إنما يكون مطيعاً للمطــاع بــأن يفعل ما أراده الله فلولا أنه تعالى قد أراد جميع ذلك لم يكن فاعله مطيعاً له فثبــت أن الله يريد الطاعة فقط ولا يريد القبيح.[٣]

الدليـل السـادس

إنه تعالى لم يرد من الكفار الكفر ، لأنه لو كان مريداً منهم ذلك لوجب أن لا يكون له عليهم نعمة ، حتى لو أنعم عليهم بالحياة والعقل فسوف يكون لهم العقــاب الدائم في الآخرة بناء علي كفرهم الذي خلقه الله فإن خلق الله الكفر يؤدي إلي إنكار نعم الله علي العباد.[٤]

---

(١) القاضي عبد الجبار : " المغنى " – جـ ٦ ب ، ص ٢٢٩
(٢) القاضي عبد الجبار : "تنزيه القرآن عن المطاعن " – ص ٣٦٤ ، ٣٦٧ ، دار النهضة الحديثة ، بيروت
(٣) القاضي عبد الجبار : " المغنى " – جـ٦ ب ، ص ٢٢٩
(٤) القاضي عبد الجبار : " المغنى " – جـ٦ ب ، ص ٢٣٥

الدليل السابع

إنه إذا كان مريداً للقبائح لجاز أن يكذب في أخباره ولا يفي بوعده ووعيده وأن يأمر بالقبيح وينهي عن الحسن وفي ذلك خروج من الدين وانسلاخ عن الإسلام.[١]

الدليل الثامن

أنه تعالى لو صح إنه يريد القبائح لهم لصح أن يحبها ويرضى بها ويختارها[٢] وهذا غير جائز .

وعلى هذا فالعقول لا يمكن أن تقبل بأي حال من الأحوال وقوع القبيح أو الظلم من الله ، لأن وقوع الظلم أو القبيح من قبل الله سوف يعطل دور العقل في الاستدلال علي عدل الله في أفعاله.[٣]

الأدلة السمعية

رغم أن القاضي عبد الجبار يؤكد أنه لا يصح الاستدلال بالقرآن علي هذه المسألة، والسبب في ذلك أن ثبوت السمع يكون بعد تقدم العلم بحكمته وأنه صادق فلا يعلم تميز الصدق فيه عن الكذب إلا بما يقترف به من العلم بحال فاعله ، وهو

---

(١) القاضي عبد الجبار: " المغنى " جـ ٦ب و ص ٢٣٧
(٢) القاضي عبد الجبار : "المغنى " – جـ ٦ ب ، ص ٢٤١
(٣) Georg hourani : Islamic Rationalism Oxford 1971 P.98

مخصوص من بين سائر الأدلة بان يعتبر فيها حال الفاعل ويلحق بباب القبول في المعجزات التي ما لم يعرف حال فاعلها لا يعلم صدق الرسل.[١]

فيجب أن يتقدم العلم بحكمته أولاً لأن عدم تقدم العلم بحكمته يمكن تجـويز المعجزات علي الكذابين ، وأن لا يوثق بوعده ووعيده وبالشرائع فصـدق القـرآن مبني علي أن الله صادق وأنه حكيم حتى نثق بأوامره ونواهيه .
إلا أن القاضي عبد الجبار استشهد بكثير من الآيات القرآنية علي سـبيل المسـاندة والمؤازرة للأدلة العقلية ومنها :

قوله تعالى " وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون"[٢] فإن ذلك يدل علي أنه أراد من جميعهم العبادة وقوله تعالى " هدي للناس" و قال " فأما ثمود فهـديناهم " فدل بذلك علي أنه قد دل الكفار وسائر الناس في القرآن وغيره ، والدال من حقـه أن يريد من دلالة الاستدلال وإلا لم تكن دلالة . وفي وصفه تعالى نفسه بأنـه قـد هدى الكفار وفعله بأنه هدى للناس دلالة علي صحة ما ذكرناه.

وقوله تعالى " ما الله يريد ظلماً للعباد"[٣] وقوله تعالى " وما الله يريد ظلماً للعالمين"[٤] وهذا يدل علي أنه تعالى لا يريد القبائح أو الظلم ولا شيئاً من المعاصي لأنهما اجمع ظلم .وقوله تعالى " يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر"[٥] فلاشيء أعسر من الكفر لأنه يؤدى إلي العذاب الدائم فكيف يقال أنه تعالى أراده.[٦] وبعـد كل هذه الأدلة والتي يقدمها القاضي عبد الجبار لكي يثبت بها علي الكفر أو إضلال ، يرى من الواجب – شأنه شأن أسلافه من المعتزلة – إلي تأويل الآيات القرآنيـة

---

(١) القاضي عبد الجبار : "المحيط بالتكليف" – ص ٢٥٩
(٢) الذاريات : أيه ٥٦
(٣) غافر : أيه ٣١
(٤) آل عمران : أيه ١٠٨
(٥) البقرة : أيه ١٨
(٦) القاضي عبد الجبار : " لمغنى " – جـ ٦ ب ، ص ٣٩ ، ٢٣٣ ، ٢٤٨ ، كذلك تنزيه القرآن عن المطاعن" – ص ٤٢٦

والتي توحي ظاهرها بأن الله يخلق القبائح أو يريدها سواء كانت كفر أو ظلم أو معاصي .

والذي دعا القاضي إلي هذا التأويل هو أن آيات القرآن بها آيات محكمات وأخرى متشابهات والحكمة من ذلك ومن الآيات المتشابهات بشكل خاص ، هو ترغيب الناس في المعرفة ويكون ذلك حافز لهم علي التفكير وعلي العلم بشكل عام وترغيب الناس بكل مستوياتهم علي النظر في القرآن وهذا ما يدعو إلي عدم التقليد في القرآن الكريم فيكون ذلك حافزاً علي الاجتهاد .

يقول القاضي في ذلك " فالله تعالى جعل بعض القرآن متشابهاً ليؤدى إلي إثارة العلم وإلي أن لا يتكلموا علي تقليد القرآن وذلك فيه مصلحة كبيرة"[١] بل يكون أصلح للعباد من حيث "أقوى في المعرفة وفي رغبة كل الناس في النظر في القرآن إذا طلبوا آية تدل علي قولهم ويكون أقرب إذا اشتبه إلي النظر بالعقل ومراجعة العلماء"[٢] فالواجب في الشرع إذا ورد ظاهره بما يقتضي ذلك أن نتأوله بما يتفق والعقل".[٣]

ولعلنا هنا نجد القاضي عبد الجبار يقترب من أفكار ابن رشد في هذا الصدد ، من حيث الحكمة من الآيات المتشابهات في سبيل إثارة العلم ومخاطبة جميع الناس إلا أن ابن رشد كان أكثر تعمقاً ووضوحاً بل كان من ضمن المنهج الذي سار عليه في تقسيم الناس إلي ثلاث مراتب ، لكل مرتبة من الناس فهمها الخاص لأن القرآن يخاطب جميع البشر وجميع هذه المستويات وسوف يتضح كل

---

(١) القاضي عبد الجبار : متشابه القرآن " ـ ص ٥٨ ، تحقيق د / عدنان محمد زرزور

(٢) القاضي عبد الجبار : متشابه القرآن - ص ٥٧

(٣) القاضي عبد الجبار : " المغنى " ـ جـ ١٣ ، ص ٢٠٨

ذلك عندما نتعرض لابن رشد في الفصل الثالث ، إلا أن القاضي قد أشار إليه إشارة موجزة وهو في صدد تفسيره لبعض الآيات ولم يتخذه كمنهج .

وبناء علي هذا قام القاضي بتأويل الآيات القرآنية والتي يتعارض ظاهرها مع عدالة الله وعدم فعل الله القبائح إلا أن الشيء الذي يؤخذ علي القاضي أنه قام بالتأويل ولم يضع له شروطاً كما فعل ابن رشد . وهذا يؤكد أن ابن رشد كان الأفضل في هذا المجال وهذا يوضح أيضاً إذا نظرنا إليها علي مستوى المنهج أن المنهج البرهاني والذي تمسك به ابن رشد كان الأفضل من المنهج الجدلي والذي كان ثمة المتكلمين والذي اتخذه القاضي عبد الجبار فكان ابن رشد الأكثر منهجياً

وعلي هذا قام القاضي بتأويل الآيات القرآنية مثل قوله تعالى " ونبلوكم بالشر والخير فتنة" عندما قالوا – من ينسبون الشر إلي الله – أليس يدل ذلك علي أن الشر كالخير في أنه من قبل الله تعالى ؟ والجواب علي ذلك عند القاضي عبد الجبار أن البلوى إنما تقع بالأمر والنهي ، ولا شبهة في أنه عز وجل لا يأمر بالشر فالمراد به في هذه الآية الميثاق والآلام وأنه تعالى يبلو المكلف بذلك كما يبلوه بالخير ، وينزل به المصائب والأمراض كما يعاقبه وبين أن حال الدنيا ليست كحال الآخرة التي لا يتغير ما بأهلها إما عقاب يدوم، وإما ثواب خالص يتصل بهم ولو كان الشر من قبل الله تعالى لوجب أن يوصف بأنه شرير إذا أكثر منهم ، وعندهم لا شر إلا من قبل الله – تعالى عن قولهم علواً كبيراً.[١]

وقوله تعالى "ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله"[٢] فقد قالو أيضاً في هذه الآية إنها تدل علي أن الله تعالى يشاء كل أمر واقع قبيح وحسن ، ولكن القاضي يذهب في تأويل هذه الآية إلي أن الله لا يشاء إلا الطاعة ولولا

---

(١) القاضي عبد الجبار : " تنزيه القرآن عن المطاعن " – ص ٢٦١ ، ٢٦٢

(٢) سورة الكهف : آية ٢٣

صحة ذلك لحسن من أحدنا بناء علي قوله " نقول الصدق غداً إن شاء الله" أن يقول " أسرق وأزني إن شاء الله " وذلك محظور علي لسان الأمة فالمراد به تعليق الكلام بالمشيئة ليخرج من أن يكون خيراً قاطعاً لا أن نعلقه به علي وجه الشرط.(١)

وقوله تعالى "وأما الذين كفروا فيقولون ماذا أراد الله بهذا مثلاً يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً " (٢) فالقاضي ينكر أن يضل الله تعالى عن الدين بخلق الكفر والمعاصي وإرادتهما ، كما ينكر أن يأمر بها ويرغب فيها ولكن المقصود من ذلك في الآية أن الله يضل من استحق الضلال أصلاً بكفره وفسقه والذي يؤكد هذا التفسير هو قوله تعالى " وما يضل به إلا الفاسقين" ، كما في آخر الآية فإنهم يستحقون الضلال من أنفسهم .(٣)

فالضلال ليس من عند الله وإذا كانوا قد تعلقوا ببعض الآيات مثل قوله تعالى " أتريدن أن تهدوا من أضل الله " فهذه الآية علي ما يقول القاضي هي دليل أهل العدل من حيث أنه تعالى قال في المنافقين " فمالكم في المنافقين فئتين والله أركسهم بما كسبوا " فبين الله تعالى تقدم نفاقهم وبين نزول اللعن بهم .

قال الله تعالى " أتريدون أن تهتدوا " ، وأراد هنا الثواب والمدح من أضل الله علي ما تقدم من كفره ، (٤) فالكفر والإضلال يكون من العبد وقوله تعالى " ختم الله علي قلوبهم وعلي سمعهم و علي أبصارهم غشاوة " (٥) يرفض القاضي عبد الجبار تفسير الختم بمعنى المنع ، لأنه تعالى ذمهم علي ذلك ولو كان هو المانع لهم لما ذمهم وأنه ذكر في جملة ذلك الغشاوة علي سمعهم وبصرهم وذلك لو كان ثابتاً

---

(١) القاضي عبد الجبار : " تنزيه القرآن عن المطاعن " – ص ٢٣٦ ، كذلك ص ١٣٤
(٢) سورة البقرة : آية ٢٦
(٣) القاضي عبد الجبار : " تنزيه القرآن عن المطاعن " – ص ١٩
(٤) القاضي عبد الجبار : " تنزيه القرآن عن المطاعن " – ص ١٠٣
(٥) سورة البقرة : آية ٧

لم يؤثر في كونهم عقلاء مكلفين ، وبناء علي ذلك فالختم يمكن أن يكون علامة يفعلها تعالى في قلبهم لتعرف الملائكة كفرهم وأنهم لا يؤمنون فتجتمع علي ذمهم ويكون ذلك لطفاً لهم ولطفاً لمن يعرف ذلك من الكفار أو يظنه فيكون اقرب إلى أن يقلع عن الكفر .[١]

وقوله تعالى " في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضاً "[٢] فالله تعالى ذكر المرض ولم يذكر الكفر فحمله علي أن المراد به الكفر غلط ، والمراد بذلك أن في قلوبهم غماً أو حسداً علي ما يختص الله تعالى به الرسول – صلي الله عليه وسلم – وأصحابه فالله يزيدهم غماً بما يفعله الرسول ويجده له من المنزلة حالاً بعد حال.[٣] وقوله تعالى "ويمدهم في طغيانهم يعمهون "[٤] المقصود بذلك أنه تعالى أراد أن يمدهم في جزاء طغيانهم ، ويحتمل أن يكون ذلك عاقبة أمرهم في ذلك لقلة قبولهم ويكون ذلك مآل أمرهم"[٥]

فالقاضي عبد الجبار ينزه الله عن كل قبيح أو كل إضلال يلحق بالعباد من شأنه أن يتعارض مع العدالة الإلهية من حيث أنه عدل لا يفعل ولا يأمر ولا يضل ولا يريد الفواحش ، فالله تعالى هدى الخلق بالأدلة والبيان ويهدي من آمن بالثواب خاصة ويهديهم أيضاً بالألطاف ، والله يضل من استحق العقاب بالمعاقبة وبأن يعدلهم عن طريق الجنة ، وبأن يفعل بهم من الألطاف ما ينفعهم فالله لم يخلق الضلال فيهم ولا أنه يريده ولا يدعوهم إليه لأن ذلك لا يليق بعدالة الله ،[٦] حتى إبليس لم يضله الله لأن عدالة الله شاملة يؤكد ذلك قوله تعالى" قال فبما أغويتني "[٧]

---

(١) القاضي عبد الجبار : " تنزيه القرآن عن المطاعن " – ص ١٤
(٢) سورة البقرة : آية ١٠
(٣) القاضي عبد الجبار : " تنزيه القرآن عن المطاعن " – ص ١٥
(٤) سورة البقرة : آية ١٥
(٥) القاضي عبد الجبار : " تنزيه القرآن عن المطاعن " – ص ١٦
(٦) القاضي عبد الجبار : " تنزيه القرآن عن المطاعن " - ص ٢٠
(٧) سورة الأعراف : آية ١٦

فإن المراد به الحرمان ولذلك قال بعده " ثم لآتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم " ولا يليق ذلك إلا بأن يقول إذا أحرمتني الثواب وخيبتني وقطعت رجائي لأفعلن فيهم ما يخرجهم عن طاعتك .(١)

فلا يجوز أن يقال أن الله قوى الكافر علي المعصية والكفـــر ، لأن معنـــى قواه علي ذلك ليس أنه أعطاه قوة تصلح له، بل معناه أعطاه قوة تصلح له ليفعلــه والله تعالى لم يعط الكافر القوة التي تصلح للكفر بل أعطاه ليتركه(٢) فـــالله أعطـــي الإنسان القدرة علي الفعل وعليه أن يختار الفعل ، يفعل أو لا يفعل ولـــو كـــان الله خالقاً للكفر مع أنه عالم بقبحه ، لكان يستحق الذم أكثر من العباد.(٣)

علي ذلك فالله عادل لا يفعل القبيح وأن أفعاله كلها عدل وحسنه ولم يكتفـــي القاضي عبد الجبار بإقامة الأدلة سواء العقلية أو الشرعية ، بل يبرز لنـــا بعـــض مظاهر هذه العدالة وسوف نوضح كل ذلك في الصفحات التالية .

رابعاً "مظاهر العدل الإلهي عند القاضي عبد الجبار"

لقد قدم لنا القاضي عبد الجبار كثيراً من مظاهر العدل الإلهي مثل " التكليف ، واللطف ، والعوض، والصلاح والأصلح .":-

---

(١) القاضي عبد الجبار : " تنزيه القرآن عن المطاعن " – ص ١٤٤

(٢) أبو رشيد النيسابوري : " المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين " – ص ٢٥٦ ، تحقيق د / معن زيادة ، د/ رضوان السيد معهد الإنماء العربي ، طرابلس

(٣) أبو رشيد النيسابوري : " المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين " – ص ٢٨٥ ، ٢٨٦

١- التكليف

لقد كان التكليف ثمرة العدل الإلهي عند القاضي عبد الجبار ولقد عرف لنا التكليف بأنه " إعلام الغير في أن له أن يفعل، أو لا يفعل، نفعاً أو دفع الضرر مع مشقة تلحقه في ذلك علي شكل لا يبلغ به حد الإلجاء به ولا بد من هذه الشرائط حتى لو انخرم شرط فسد الحد "[١]

لقد كان القاضي عبد الجبار دقيقاً فهو يحدد لنا تعريف الشيء أولاً ثم يتكلم في أحكامه لأننا من الصعوبة أن نتكلم عن أحكام التكليف ولا نعلم ما هو[٢] وبهذه الدقة فهو يرفض أي تعريف لم يكن دقيقاً فهو يرفض التعريفات السابقة بناءاً على عدم دقتها ويرفض تعريف أبو هاشم الجبائي من حيث "إرادة فعل ما على المكلف فيه كلفه على المأمور به ، لأنها لا تشمل التكاليف العقلية[٣] واعترض القاضي على تعريف أخر من حيث " إعلام المكلف فعلاً شاقاً وإرادته منه" وهذا التعريف يتضمن فيما يرى القاضي عبد الجبار نوعاً من الإلجاء فلا يصح معه كونه جامعاً مانعاً ويضع له شروط دقيقة تحدده ، فهو يضع أهمية كبرى للشروط لأن الحد يخضع لغائية فكرة والتي تحرص علي إثبات المكلف بالعقل ليصح التكليف .[٤]

وبناء علي تعريف القاضي عبد الجبار فإنه اشترط في هذا التعريف شروطاً لكي يكون التكليف صحيحاً **وحدد لنا هذه الشروط فيما يلي :**

١- **أن يكون المكلف عالماً بالتكليف** : فيكون عالماً بما به وبصفاته والفصل بينه وبين غيره ليصح أن يقصد إلي إحداثه ولكي يعرف أنه قد أدي ما كلف به سواء

---

(١) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة " – ص ٥١٠

(٢) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة" – ص ٥١٠

(٣) القاضي عبد الجبار : "المغنى " – جـ ١١ ، ص ٣٢

(٤) د/ حسنى زينه : " العقل عند المعتزلة " – ص ٣٢

كان هذا العلم عن طريق الضرورة ، بأنه يخلقه الله في المكلف أو يكون مكتسباً[١] ولأن العاقل يعلم بأحوال الفعل علي جهة الجملة[٢] فعرفه الله جميع ذلك ليفصل بين أعيان النظر وبين ما خالفها فيكون تكلفة ذلك[٣] إعلام له لأنه لا يجوز علي الله تعالى أن يكلف عبده ثم لا يبين له صفة ما قد كلفه به.[٤]

٢- **أن يكون العبد قادراً علي الفعل :** لأنه لا يصح أن يتكلم في وجه الحكمة في أفعال الله سبحانه إلا بعد إثبات العبد فاعلاً وقادراً[٥] لكي يستطيع التمكن من القيام بالفعل فالقاضي بين ضرورة كون المكلف ممكناً بالآلات.[٦]

٣- **ارتفاع الموانع :** لأنه لا يصح أن ينفصل حال من غيره إلا بكونه مدركاً للمدركات عند ارتفاع الموانع لأن وجود الموانع قد يقبح التكليف.[٧]

٤- **التمكن بالآلات :** حيث أن التكليف لا يحسن إلا وقد أعطي الآلات أو مكن منها قبل حال الفعل ، لأن عدم وجود الآلة يتعذر إيجاد الفعل فكما لا يحسن التكليف ولا قدره ، فكذلك لا يحسن تكليف ما ذكرناه ولا آله[٨] وهذه الآلات مثل العقل وسلامة الأعضاء لكي يتمكن معها المكلف من أداء ما كلف به مثل الصلاة والحج وهذا يكون من باب إزاحة العلل.

وبعد أن وضع القاضي هذه الشروط في التكليف قسم التكليف إلي تكليف سمعي وتكليف عقلي وهما مكملان بعضهم البعض [٩].

---

(١) القاضي عبد الجبار : "المغنى " – جـ ١١ ، ص ٢٧١ ، ٢٧٢
(٢) د/ حسنى زينه : " العقل عند المعتزلة" – ص ٣٨
(٣) القاضي عبد الجبار : " المغنى" – ص ٢٣٧ ، جـ ١٢
(٤) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة" – ص ٥٠٨
(٥) القاضي عبد الجبار : " المغنى " – جـ ١١ ، ص ٦٠
(٦) د / حسنى زينه : " العقل عند المعتزلة " – ص ٣٢
(٧) القاضي عبد الجبار : " المغنى " جـ١١ – ص ٣٠٩ ، ٤٠٦
(٨) المرجع السابق : ص ٢٧٠، ٢٧١
(٩) المرجع السابق : جـ١٣ ص ٢٠٨

والتكليف العقلي هو أن الإنسان مكلف بأول الواجبات من حيث معرفة الله سبحانه وتعالى لكي يستطيع فيما بعد التوصل إلي معرفة ما كلفه الله.[١]

ومن هنا يقدم القاضي التكليف العقلي علي السمعي لأن صحة التكليف السمعي لا تصح إلا بعد معرفة الله بالأدلة العقلية[٢] لأن من الثابت أن النظر لو لم يولد إلي العلم لما عرفنا صحة الكتاب أصلاً.[٣]

فالقاضي عبد الجبار يقدم التكليف العقلي علي السمعي والسبب في ذلك أن التكليف السمعي مبني علي العقل وصحته متوقفة علي العقل وليس معنى ذلك أن القاضي يستغنى عن التكليف السمعي لأن استقلال العقل غير ممكن [٤] فالتكليف السمعي له دور من حيث تفصيل الجمل العقلية ولا سبيل إلي ذلك إلا بالخبر يؤديه الرسول لذلك حسن من الله بعثة الرسل [٥] فلكل من التكليف العقلي والتكليف الشرعي دور ولا يمكن استغناء أحدهما عن الآخر .

ومن هنا فإن تكليف الصبي والمجنون عند القاضي عبد الجبار لا يصح ، لأنه بمنزلة تكليف ما لا يطاق ، والصبي والمجنون بفقدان العقل الذي هو أساس التكليف[٦] فالتكليف السمعي مبني علي العقل والتكليف العقلي مبني علي السمع من حيث وجوه التفصيل فكل منهما له دور فكما يحسن منه تعالى أن يكلف العبد أفعال الجوارح من الشرائع فكذلك غير ممتنع أن يكلفه من المعارف ، فالطاعن في إحداهما كالطاعن في الآخر .[٧]

---

(١) القاضي عبد الجبار : " المغنى " – جـ ١٣ ، ص ١٤٢
(٢) القاضي عبد الجبار : " المغنى " – جـ ١٥ ، ص ٤٤
(٣) المرجع السابق : جـ١٢ ص ١٦٩
(٤) المرجع السابق : جـ١٤ ص ١٤٣
(٥) د/ حسنى زينه : " العقل عند المعتزلة " – ص ١٣٠
(٦) القاضي عبد الجبار : " المغنى " – جـ ١٢ ، ص ٢٣٦
(٧) القاضي عبد الجبار : " المغنى " – جـ ١٢ ، ص ٢٦١

ولكن ما مظهر العدل في هذا التكليف وهو به من المشقة والضرر الذي يتعرض له المكلف ؟

إننا نعرف مظهر العدل في ذلك عندما نعرف غرض الله من التكليف لأن غرض الله بالتكليف نفع العباد وأن يصلوا إلي الثواب [١] لأن الله لابد أن يكون له غرض بالتكليف، وغرضه ليس إغراء بالقبيح لأن ذلك قبح ، و قد ثبت أن الله تعالى لا يفعل القبيح فلم يبقي إلا أن يكون غرضه بذلك التكليف أن يعرضنا لدرجة لا تنال إلا به[٢] وهو التعرض للثواب ، لأن الله علم أن درجة الثواب لعظمها لا يحسن أن تبدأ به كما لا يحسن من أحد أن يبتدي بشكر من لا نعمة له، وتعظيم من لا يستحق ذلك ، وإنما أراد التعويض بأرفع اللذات نتيجة ما كلفهم به وامتثالهم لأوامره.[٣]

فالتكليف إذا كان به من المشقة ، فإنه يحسن من الله لأن التعرض لمشقة متقطعة في سبيل المنافع العظيمة الدائمة بعد ذلك ، يكون الأفضل [٤] ويعطينا القاضي مثالاً علي ذلك في المشاهد، فإن الواحد منا يتحمل المشاق في سبيل نيل المراتب والدرجات العالية وعلي هذا تشترط المشقة في استحقاق الثواب لأنه كالمقابل لها كما أن العوض مقابل الضرر.[٥] كذلك يحسن من الله أن يكلف من علم أنه يكفر ، وليس في ذلك ظلم بل هو عدل ، لأن مع هذا التكليف نوع من التسهيل والتمكين يتساوى في ذلك المؤمن والكافر من اختيار الإيمان لأن الاختيار كان أمامهم والكافر اختار الكفر بدلاً من الإيمان، وأنه لو اختار الإيمان لنال الثواب العظيم ، فالعلم الإلهي لم يكن السبب في اختياره الكفر[٦]

---

(١) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة " كذلك المغنى _ جـ ١٢ ، ٤٩٦ و ٥٠٧

(٢) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة – ص ٥١٠

(٣) القاضي عبد الجبار : " المختصر في أصول الدين " – ص ٢٩٢ ، ضمن مجموعة " رسائل العدل والتوحيد"

(٤) القاضي عبد الجبار : " المغنى " جـ ٦ ، ص ١٥

(٥) القاضي عبد الجبار : " المغنى " – جـ ١١ ، ص ١٣٩

(٦) القاضي عبد الجبار : " تنزيه القرآن عن المطاعن" – ص ١٣

فالتكليف هنا هو نفع في الحقيقة من حيث كان يمكن أن يجتلب الصــواب ويصل إليه [١] وهو فرصة لم يغتنمها الكافر لأنه لو اختار الإيمان لقــدر عليــه ، واستفاد من التكليف من حيث طريق إلي المنافع العظيمة والعالية.

وعلي هذا الأساس فإن تكليف من يعلم الله من حاله أنه لا يؤمن لا يكــون عبثاً أو ظلماً، لأنه هو الذي اختار الكفر باختياره وسوء تقديره ولم يغتنم الفرصة وكان قادراً علي اختيار الإيمان ، ولا دخل لعلم الله في ذلك ولكن عنــدما يكــون الإنسان غير قادر علي الفعل فلا يكلفه الله لأن القدرة شرط أساسي فــي التكليــف ومن هنا فإن القاضي لم يجوز تكليف ما لا يطاق لأن صحة الفعل ووقوعه إنمــا لكونه قادراً[٢]

وعدم وجود القدرة في تكليف ما لا يطاق ، فيكون من الظلم تكليف مــن لا يقدر علي الفعل ومن يجوز تكليف ما لا يطاق فهذا القول خروج عــن الإســلام وانسلاخ عن الدين ، لأن الأمة مجمعة علي ذلك وكل عاقل يعلم بكمال عقله ، أن تكليف الأعمى بنقط المصحف علي جهة الثواب وتكليف المزمن بالمشي قبــيح[٣] وظلم للمكلف ومعلوم أن الله لا يفعل القبيح ولا يأمر به .

٤- " اللطــــف "

قبل أن يشرع القاضي عبد الجبار في اللطف ، كعادته دائماً يذكر تعريفه و حقيقته ، ويذكر القاضي لنا معنى اللطف بتعريفات مختلفة ولكنها ذات معنى واحد

---

(١) القاضي عبد الجبار : " المغنى " ـ جـ ١٤ ، ص ٣٤
(٢) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة" ـ ص ٣٩٢
(٣) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة" ـ ص ٣٩٧

فهو في كتاب شرح الأصول الخمسة يعرف اللطف " بأنه كل ما يختار عنده المرء الواجب ويتجنب القبيح أو ما لا يكون عنده أقرب إما إلي اختيار أو ترك القبيح".[١]

أما في كتاب المغنى فنجد أنه يعرفه بأنه " ما يدعو إلي فعل الطاعة علي وجه يقع اختياره عنده " أو هو " ما يدعو إلي فعل الخير حسب قوة الدواعي أو ضعفها وحسب درجة استجابة المكلف لها أو رفضه لها، فيقال في الأب أنه لطف لابنه في التعليم والتأديب إذا قوى دواعيه إلي ذلك باستعمال وسائل الترغيب المناسبة لإتيان الفعل حسب ظنه وتقديره" [٢] أو هو كل ما يوصل الإنسان إلي الطاعة ويبعده عن المعصية[٣]

يتضح لنا من هذه التعريفات أن اللطف عند القاضي عبد الجبار فعل من الله سبحانه وتعالى يعين به العبد على الطاعة ، ولذلك فإن إرسال الرسل لطف لأنها تدعوا الإنسان إلي الإيمان والطاعة، وقد يوصف اللطف بأنه توفيق أو عصمة تمنع الإنسان عن فعل القبيح، وقد يوصف بأنه مصلحة للإنسان [٤] وصلاح له إذا فهمنا أن بعثة الرسل للناس هي إرشاد لهم، وهدي إلي طريق الحق، وإبعادهم عن طريق الشر والذي يؤدى إلي فرقتهم [٥]

فاللطف هو نوع من التيسير والعون للعبد من قبل الله لكي يكون أقرب إلي فعل الخير وبعيداً عن فعل الشر لأن الله يريد من العباد كل ما هو حسن ويفعل ما هو أصلح لعباده [٦]

---

(١) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة " ـ ٥١٩

(٢) القاضي عبد الجبار : " المغنى " جـ ١٣ ، ص ٩

(٣) القاضي عبد الجبار : " المغنى " ـ جـ ١٣ ، ص ٥١٤

(٤) القاضي عبد الجبار : " المغنى " جـ ١٣ ، ص ١١

(٥) القاضي عبد الجبار : " المغنى " ـ جـ ١٣ ، ص ٥١٤

(٦) القاضي عبد الجبار : " المختصر في أصول الدين " ص ١٠٧

واللطف بهذا المعنى قد أنكره المجبرة حيث أن اللطف يختار الإنسان عنده الفعل وإدراكه أو تركه ، وهو مبني علي الاختيار والجبرية أبطلوا القول بالاختيار رأساً فلم يكن الكلام في ذلك معهم ذات مغزى لأنهم يجوزون علي الله تكليف ما لا يطاق" [١] وهذا قد ينفي مفهوم اللطف من الأساس ويلغيه وعلي هذا لا يمكن للمجبرة الكلام في اللطف لأنهم لا يسلمون بحرية الإرادة الإنسانية ونفس هذا الكلام ينطبق علي الأشاعرة لأن نظرية الكسب عندهم أنكرت حرية الإرادة الإنسانية.

واللطف عند القاضي عبد الجبار تمكين لفعل الخير فقط وليس تمكيناً لفعل الشر ، فالألطاف من أجل الإنسان ومن أجل السعي إلي الخير لأن غرض الله من المكلف تعريضه لدرجة الثواب[٢] ويستدل القاضي عبد الجبار علي اللطف بالعديد من الآيات القرآنية مثل قوله تعالى " ولولا فضل الله عليكم ورحمته لا تبعتم الشيطان إلا قليلاً " [٣] ولولا أن يكون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفاً من فضة " [٤]

وقوله تعالى " والله ذو الفضل العظيم " [٥] وهذه الآيات تدل علي اللطف عند القاضي عبد الجبار وأنه سبحانه لم يجعل الناس أمة واحدة علي الكفر لأن ذلك ظلماً والله منزه عنه وإنما فعل بهم بما كان لطفاً لهم[٦]

---

(١) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة " ـ ص ٥١٩ ، ٥٢٠
(٢) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة " ـ ص ٥٢١
(٣) سورة النساء : آية ٨٣
(٤) سورة الزخرف : آية ٣٣
(٥) سورة الحديد : آية ٢٩
(٦) القاضي عبد الجبار : " المغنى " ـ جـ ١٣ ، ص ١٩٠ وما بعدها

ولكن هل اللطف عند القاضي في الأمور الدنيوية أو الأمـور الدينيـة أم الاثنين معاً ؟ إننا لم نعثر علي رأي للقاضي عبد الجبار يحدد لنا الألطاف هل فـي الأمور الدنيوية أو الدينية أو الاثنين معاً ؟ ولكن إذا أمعنا النظر في التعريفات التي وضعها القاضي للطف فإننا نجد أنها ما يدعو إلي فعل الطاعة أو كل مـا يوصـل الإنسان إلي الطاعة .

وبهذا يمكن القول أن القاضي يحدد لنا اللطف في الأمور الدينية وبذلك فقـد اعتبر إرسال الرسل لطف لأنها تدعو الإنسان إلي الإيمان والطاعة [١]

وإذا كان المعتزلة قد اختلفوا في اللطف هل يجب علي الله أم لا يجب ؟ كما وضحنا ذلك في الفصل الأول ووجدنا أنهم افترقوا في ذلك فقـال بشـر بـن المعتمر ومن تابعه في مدرسة بغداد أنه لا يجب علي الله اللطف " وجعلوا العلـة في ذلك أن اللطف لو وجب علي الله تعالى لكان لا يوجد في العالم عاصي لأنه ما من مكلف إلا وفي مقدور الله من الألطاف ما لو فعل به لاختار الواجـب وتجنـب القبيح ، فلما وجدنا في المكلفين من عصى الله تعالى ومن أطاعه تبينـا أن ذلـك اللطف لا يجب علي الله تعالى.[٢]

أما معتزلة البصرة المتقدمين علي القاضي فكانوا يطلقون القـول بوجـوب الألطاف إطلاقاً ولا وجه لذلك " [٣] فمنهم من أوجبوا اللطف علي الله بشـكل عـام فذهب أبو علي الجبائي إلي وجوبه في كل حال ، وذهب جعفر بـن حـرب إلـي

---

(١) القاضي عبد الجبار : " المغنى " _ جـ ١٣ ، ص ١١

(٢) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة " _ ص ٥٢٠ ، كذلك الشعري " مقالات الإسلاميين " _ جـ ١ ، ص ٢٨٧

(٣) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة " _ ص ٥٢٠

وجوبه في بعض الأحوال ، أما أبو هاشم – ابن أبو علي الجبائي – فقد كان متردداً في ذلك فكان يقول مرة برأي أبيه ومرة أخرى يقول برأي أبي جعفر .[١]

أما رأي القاضي في ذلك فنجد أن التصنيف والتحديد الدقيق لكل ما يقوله قد سيطر عليه ، كما وضحنا في بداية هذا الفصل حيث أن القاضي يعطي بعض الأهمية للتصنيف والتحديد عندما صنف قسمين للأشياء ، نحكم عليها بناء علي صفتهما الذاتية ، وأشياء نحكم عليها للوجه التي تكون فيها ، وكان في ذلك متجاوز لكل من المعتزلة الأوائل والمتأخرين علي حد سواء.

فنجده كذلك هنا لم يوافق بشر بن المعتمر ومن تابعه من مدرسة بغداد ، بأن ليس واجب علي الله اللطف ، ووضح لنا رأيه ودافع عنه فاللطف إما أن يكون متقدماً للتكليف ، أو مقارناً له أو متأخراً عنه ، فإذا كان متقدماً للتكليف فإنه لا يجب وإذا كان مقروناً فإنه كذلك لا يجب ، أما إذا كان اللطف بعد التكليف ، فإنه يجب علي الله في هذه الحالة لا يختلف الحال إذا كان لطفاً في الواجبات أو النوافل " فكان يجب اللطف عليه سواء كان لطفاً في فريضة أو نافله "[٢] ثم يدلل القاضي علي ذلك بقوله فالذي يدل علي صحة ما اخترناه من المذهب هو أنه تعالى إذا كلف المكلف وكان غرضه بذلك تعريضه إلي درجة الثواب ، وعلم أن في مقدوره ما لو فعل به لاختاره عند الواجب واجتنب القبيح ، فلابد من أن يفعل به ذلك الفعل و إلا عاد بالنقض علي غرضه.[٣]

---

(١) القاضي عبد الجبار : " المغنى " – جـ ١٣ ، ص ٨ ، ٢٨

(٢) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة " – ص ٥٢١

(٣) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة " – ص ٥٢١

وعلي هذا فالقاضي لم يرفض الوجوب كما فعل بشر وأصحابه ، ولم يقول بالواجب علي الإطلاق كما فعل بعض متقدمي رجال البصرة ، ولكن القاضي حدد لنا تحديداً دقيقاً ما يجب وما لا يجب علي الله من الألطاف، فرفض وجوب الألطاف قبل التكليف ، أو إذا كان مقارناً له ، وأكد وجوب اللطف علي الله بعد التكليف فقط ، فكان بهذا كعادته دائماً له رأيه المستقل وكان معبراً عن الوسطية في الفكر الاعتزالي .

وهذه الوسطية للقاضي في قوله أن اللطف لا يجب علي الله إذا كان قبل التكليف أو مقارناً له ويجب إذا كان بعد التكليف يخرج القاضي من النقد الذي تعرض له مفكري البصرة ، وذلك عندما أوجبوا علي الله فعل اللطف علي الإطلاق ، وهذا النقد مبني علي أنه لو وجب اللطف عليه تعالى لما وجد في الأرض عاص لانتفت فكرة الصواب والعقاب ، وهذه النتيجة تعني تهديداً لمبدأ العدل الإلهي[١] الذي كان من أهم أصول المعتزلة وكذلك ينفي بطريقة غير مباشرة المعنى الحقيقي الذي تقف من ورائه فكرة الحرية والاختيار للمعتزلة ، لأن اللطف علي هذا النحو سوف يلغي الإرادة الإنسانية ويعطل من فاعليتها ويحد من نشاطها الأخلاقي من حيث تقيدها بالرعاية الإلهية بمبدأ الوجوب علي الله في اللطف.[٢]

وإذا كان هذا النقد يمكن أن يوجه إلي متقدمي معتزلة البصرة الذين أطلقوا وجوب اللطف علي الله إلا أن هذا النقد لا يمكن أن يوجه إلي القاضي عبد الجبار لأنه حدد هذا الوجوب في اللطف بعد التكليف فقط ، وبهذا فقد دافع عن العدل الإلهي من حيث أن عدالة الله قد أوجبت عليه فعل اللطف لتهيئة الجو المناسب إلي

---

(١) د/ عبد الستار الراوي : " ثورة العقل " – ص ١٢٠

(٢) د/ عبد الستار الراوي : " فلسفة العقل " – ص ٧٣

الملطف وعون وتيسير له لفعل الطاعة واجتناب المعصية ، لكي يكون في النهايــة لخير الإنسان . وإذا علم الإنسان ذلك فإنه يسعى ويعمل لكي يغتنم هذه الفرصة في أن الله هيأ به كل الظروف بما أوجبه علي نفسه ، وعليه فإن الإنسان ينطلق وبكل نشاط في تحقيق إرادته نحو تحقيق الخير وذلك عندما يعرف أن الله عمل له كل ما ساعده على ذلك ومثال علي ذلك بالطالب عندما يعرف أن والديه كواجب علــيهم تقديم المساعدة والعون والتيسير فهذا لم يكن تحديداً لقدرة الطالب وحد منه ، ولكن يكون ذلك تشجيع له وبالتالي فإن الحرية الإنسانية سوف تكــون أكثــر إنطلاقــاً وتحرراً .

٣- " الصلاح والأصلح "

يعرفه القاضي عبد الجبار بقوله " فأما الصلاح فهو النفع الذي فسرناه فهما عبارتان عن معنى واحد ، يبين ذلك أن كل ما علم نفعاً علم صلاحاً ، وما لم يعلم نفعاً لم يعلم صلاحاً ، ويستحيل الصلاح علي من يستحيل النفع عليه فلذلك لا يقال في الشيء أنه صلاح للجماد والميت، ولا يستعمل ذلك في القــديم ســبحانه لــذلك يضاف الصلاح إلي من يصلح به علي حد إضافة النفع من ينتفع به "[١] فالصــلاح بهذا المعنى هو منفعة للعباد لأنه لا صلاح للجماد ولا يستعمل هذا الصلاح في حق القديم سبحانه عما يصفون .

أما الأصلح فهو" الفعل الذي لا شيء أولى أن يطيع المكلــف عنــده منــه فوضعنا قولنا أصلح موضع قولنا أولى للأشياء"[٢] فالأصلح هو في درجة أعلى من الصلاح من حيث منفعة العباد وكلاهما ضد الفساد .[٣] ولقد كان القول بالصــلاح

---

(١) القاضي عبد الجبار : " المغنى في أبواب العدل والتوحيد " – جـ ١٤ ، ص ٣٥
(٢) القاضي عبد الجبار : " المغنى في أبواب العدل والتوحيد " – جـ ١٤ ، ص ٣٧
(٣) القاضي عبد الجبار : " المغنى في أبواب العدل والتوحيد " – جـ ١٤ ، ص ٤٢ ، كذلك " نهاية الأقدام في علم الكلام" – ص ٤٠٦

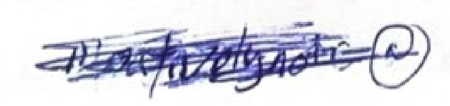
والأصلح نتيجة منطقية عند القاضي عبد الجبار لأن الله سبحانه لا يفعل القبيح وأن أفعاله كلها حسنة ولذلك فإنه سبحانه وتعالى لا يفعل إلا الصلاح لعباده .

ولقد اختلف المعتزلة فيما بينهم حول الصلاح والأصلح هل يجب على الله أم لا يجب ، فذهب البصريين إلي أن الصلاح لا يجب علي الله أما البغداديين فقالوا يجب علي الله فعل الصلاح والأصلح [١] علي أساس أنه تعالى لو لم يفعل الأصلح لم يكن جوداً وإذا لم يكن جوداً وجب كونه بخيلاً والعياذ بالله وذلك ذم لا مدح فيه.[٢]

ولكن ما موقف القاضي عبد الجبار من هذه الآراء . هل قال كما قال أسلافه من معتزلة البصرة ؟ أم أنه وافق البغداديين ؟ أم كان له رأياً آخر ؟

إذا بحثنا عن رأي القاضي عبد الجبار في هذا الصدد نجد أنه لم يوافق البغداديين ولا البصريين ونجده يوجه انتقادات كثيرة إلي معتزلة بغداد بسبب قولهم بوجوب الصلاح والأصلح عليه سبحانه وتعالى ومن هذه الانتقادات:

١- لو كان الصلاح والأصلح واجباً علي الله فهو سبحانه يقدر من ذلك علي ما لا يتناهى ، ولوجب عليه مالا نهاية وذلك يقتضي وجوب ما لا يصح عليه أن يفعله وسوف يؤدى ذلك إلي التسلسل.[٣]



---

(١) الشهر ستانى : " نهاية الإقدام في علم الكلام" – ص ٤٠٤ ، ٤٠٥

(٢) القاضي عبد الجبار : " المغنى " – جـ ١٤ ، ص ٤٧٤

(٣) القاضي عبد الجبار : " المغنى " – جـ ١٤ ، ص ٥٦

٢- لو كان يجب علي الله سبحانه فعل الأصلح لكان يجب أن يلتـــزم أحـــدنا تعظيم من لا يستحق ذلك وشكره ومدحه لأن ذلك صلاح له وهذا يوجـــب كـــون القبيح واجباً وإنما يكون الشكر علي التفضل لا علي فعل الواجب.[١]

٣- لو وجب علي الله فعل الأصلح علي ما يقولون لوجب عليه الثواب لأنه صلاح وأصلح للمفعول به بل هو الذي يضر غيره من الأفعال فـــي بـــاب الـــدين صلاحاً وأصلح للمفعول به بل الذي يضر غيره من الأفعال في باب الدين صلاحاً لأجله فلا يجوز أن يقال أنه ليس بصلاح ، ولو وجب ذلك لقبح منه التكليف ، لأنه يحسن من حيث توصل به إلي ما لولاه لم يحسن أن يفعل به[٢]

٤- لو وجب علي الله أن يفعل الأصلح لوجب عليه أن يعفو عمن يســتحق العقاب ويغفر له، وقد ثبت أن الله يعاقب الكفار والفساق ولا يغفر لهم وذلك يبـين فساد هذا الرأي[٣] لأن الله لا يخلف وعده ووعيده .

وهكذا يوجه القاضي عبد الجبار الانتقادات إلـــي مـــن يوجبـــون الصـــلاح والأصلح علي الله من معتزلة بغداد ونجد أن القاضي يستعين بانتقادات شيوخه من معتزلة البصرة من أمثال أبو هاشم الجبائي وأبو علي الجبائي وأبو عبد الله .

أما معتزلة البصرة فقالوا لا يجب علي الله جل جلاله الصلاح وهنـــا يقـــول القاضي " ولا يجب عند شيوخنا رحمهم الله الفعل لأنه صلاح ولأنه أصلح لا لأنه صواب ولأنه أصوب [٤]

---

(١) القاضي عبد الجبار : " المغنى " – جـ ١٤ ، ص ٨٦
(٢) القاضي عبد الجبار : " المغنى " – جـ ١٤ ، ص ٩٠
(٣) القاضي عبد الجبار : " المغنى " – جـ ٤ ، ص ١٠٦
(٤) القاضي عبد الجبار : " المغنى " – جـ ١٤ ، ص ٥٤

والقاضي عبد الجبار كعادته في موقفه الوسط لم يقبل نظرية معتزلة بغداد في وجوب الأصلح بشكل عام ولم يوافق كذلك نظرية شيوخه من معتزلة البصرة علي عدم وجوب الأصلح بشكل عام، ولكنه فرق تفرقة حاسمة بين ما يكون واجباً ، وبين ما يكون غير واجب ، فهناك أشياء واجبه علي الله في الصلاح والأصلح وهناك أشياء غير واجبه علي الله وفى ذلك يقول القاضي" وقد بينا أنه لا يجب علي الله إلا ما أوجبه بالتكليف من التمكين والألطاف وإثابة من يستحق الثواب ، وما أوجبه بفعل الآلام من الأعواض فهذا جملة ما يجب عليه تعالى"(١)

ومن هذا النص يتضح لنا أن القاضي يوجب علي الله فعل الأصلح في التمكين وإزاحة العلل وما يكون من الألطاف والأعواض عن الآلام وكل هذه الأمور من أمور الدين " لذلك نقول بعد القيامة إنه تعالى لابد من أن يعيد المثاب ليصح أن يفعل ما يستحقه من الثواب"(٢) أما أمور الدنيا فليست واجبه عليه سبحانه وإنما هي تفضل منه مثل خلق العالم وتكليف العباد.

ويمكن القول أن نظرية الصلاح والأصلح – سواء واجبه أو غير واجبه – ناتجة من عدل الله وحكمته فالله لا يفعل إلا الصلاح والأصلح لعباده لأنه خلقهم لنفعهم إلا أن موقف القاضي من هذه القضية وتأكيده علي وجوب الصلاح والأصلح في أمور الدين فقط يؤكد لنا عدالة الله وأنه لا يفعل إلا الخير لصالح عباده وأن هذا الوجوب علي الله في أمور الدين ناتج علي أن الله لا يخلف وعده ووعيده وهذا عدل من الله .

---

(١) القاضي عبد الجبار : " المغنى " ـ جـ ١٤ ، ص ٥٣
(٢) القاضي عبد الجبار : " المغنى " ـ جـ ١٤ ، ص ٥٤

فمعتزلة البصرة كانوا أكثر اتساقاً من معتزلة بغداد في معالجتهم لنظرية اللطف، والصلاح والأصلح لأنهم أثبتوا حرية الاختيار للإنسان وبهذا أخرجوا دائرة شرور الإنسان عن نطاق مراد الله .[١]

بل أن القاضي كان دقيقاً في هذا التحديد بين الأشياء التي يجب فيها الصلاح والأصلح علي الله ، وبين الأشياء التي لا يجب فيه الصلاح والأصلح علي الله .

ولعل هذا التحديد وهذه الدقة في فكر القاضي قد جعلته من أبرز مفكري المعتزلة علي الإطلاق .

٤- "العوض عن الآلام"

قبل أن يتكلم القاضي في العوض وكعادته دائماً يوضح حقيقته " لأن من القبيح أن نذكر حكم الشيء ولا ندري ما هو"[٢] وهذا كما قلنا ما يتسم به القاضي من الدقة والتحديد ، ويعرف القاضي العوض بقوله " أعلم أن العوض كل منفعة مستحقة لا على طريق التعظيم والإجلال ،ولا يعتبر فيه الحسن ، وغير ذلك لكي يطرق وينعكس ويشمل ويعم "[٣]

ولعل السبب الذي دفع بالقاضي بالقول بالعوض عن الألأم ، أن القاضي أعترف بهذه الألأم من قبل الله ولكن لعدالة الله وعدم فعله الشر يفعل هذه الآلام والأمراض لمصلحة المكلفين ولكي يعتبروا ويتعظوا بذلك ويعوضهم في الآخرة

---

(١) د/ أحمد محمود صبحي : " الفلسفة الأخلاقية " - ص ٩٣

(٢) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة " – ص ٤٩٤

(٣) المرجع السابق : ص ٤٩٤

عن ذلك بمنافع عظيمة.[١] فالسبب في ذلك هو تأكيد عدالة الله وعدم فعله لشيء قد يقال أنه شر.

فالله تعالى لا يحسن منه أن يؤلمنا بدون عوض علي ذلك الألم [٢] ويضرب لنا القاضي بمثال في الشاهد ، حيث أن أحدنا لا يختار أن يمزق ثوبه لكي يقابل بثوب مثله ، أو يزيد عليه زيادة متقاربة ، وإذا لم يحسن ذلك في الشاهد فكذلك في الغائب [٣] معنى ذلك أن العوض من عدل الله علي ما ينزل بالعبد من الآلام والأمراض وبهذا يحسن من الله الآلام وذلك لأن الله لسعة جودة وكرمه ولعلمه بتفاصيل ما يوصله إلينا من الآلام فإنه يعوضنا علي ذلك في المقابل[٤] وهذا عدل منه .

والحقيقة أن القاضي لم يكتف بالعوض لكي يعلل هذه الآلام ويثبت أنه خير إذا نظرنا إليها بأنها اعتبار للمكلفين من جانب آخر، وعلي هذا فإنه يؤكد أن الآلام تحسن من الله للعوض والاعتبار معا ، ويرفض رأي أبي علي الجبائي لأنه يقول بالعوض فقط في ذلك " وأعلم أن مذهب أبي علي أن الآلام يحسن من الله تعالى لمجرد العوض من دون ألم ، فالإيلام في هذه الحالة يكون عبثاً قبيحاً لأنه بدون عرض ويكون الحال فيه كحال من أستأجر أجيراً ليصب الماء من نهر إلي نهر من دون أن يتعلق له بذلك غرض[٥]

فالعوض فقط لا يكفي لأن الله قادر علي هذا العوض بدون ألم ، ولكن حكمه الله أن يكون بالإضافة إلي العوض الاعتبار ، لأن هذا الاعتبار سيكون له الأثر الكبير علي حمل الإنسان إلي طاعة الله وبالتالي إلي خير الإنسان حيث إذا

---

(١) القاضي عبد الجبار : " المختصر في أصول الدين " ـ ص ٢٢٧
(٢) القاضي عبد الجبار : " المغنى " - جـ ١٤ ، ص ٤٤٩
(٣) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة " ص ٤٩٤
(٤) القاضي عبد الجبار : " المغنى " - جـ ١٣ ، ص ٤٣١
(٥) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة " ـ ص ٤٩٣

لحقه غم ببعض نفسه طلب التحرر من الناس وألتمس الكمال بالجنة ، فيدعوه ذلك إلي الطاعات ومجانبة المعاصي ويدعو غيره إلي القيام بشكر نعمه[١] معنى هذا أن الآلام تعتبر دافعاً للإنسان لكي يفعل الخير غيره عندما يعتبر ويتعظ من هذه الآلام تعتبر دافعاً للإنسان لكي يفعل الخير عندما يعتبر ويتعظ من هذه الآلام .

فالتأكيد علي أن الألم يحسن من الله بالعوض والاعتبار هو ما يرمي إليه القاضي عبد الجبار ، ويرفض رفضاً قاطعاً أن الألم يحسن بالعوض فقط كما قال أبو علي الجبائي ، ويرفض أيضاً من يقول أن الألم يحسن من الله بمجرد الاعتبار فقط كما قال عباد بن سليمان – أحد قادة المعتزلة – الذي أثار هذه المشكلة عندما قال بأنه يحسن من الله إيلام عباده دون عوض لهم عن ذلك [٢] والذي يدل علي فساد قول "عباد" عند القاضي عبد الجبار هو أن الألم أما أن يوصله الله تعالى إلي المكلف أو إلي غير المكلف ، فإن أوصله إلي غير المكلف كان ظلماً لأنه لا يعتبر ..... وأن أوصله إلي المكلف فإنه لا يخرج أيضاً عن كونه ظلماً.[٣]

فالقاضي يرفض أي رأي مهما كان إذا كان فيه نوعاً من الظلم [٤] قد ينسب إلي الله لأن الله عادل منزه عن فعل الظلم ، وبناء علي هذا فقد رفض قول عباد السابق لأن فيه نوعا من الظلم حيث أن الاعتبار وحده يكون ظلماً علي من يقع عليه الألم إذا كان هذا الألم لم يكن به عوض ومن هنا يمكن القول أنه يرفض أي مبرر للظلم حتى لو وقع علي أفراد من أجل المجموع فالغاية لا تبرر الوسيلة وهذا هو قمة العدل .

---

(١) القاضي عبد الجبار : " المختصر في أصول الدين " – ص ٢٢٨
(٢) د/ عبد الرحمن بدوي : " مذاهب الإسلاميين " – جـ ١ ، ص ٣٦٥
(٣) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة " ص ٤٩٠
(٤) القاضي عبد الجبار : " المغنى " - جـ ١٣ ،ص ٢٢٩

فالألم " لابد من أن يكون في مقابلته من الأعواض ما يوفي عليه وأن يكون فيه اعتبار المكلفين ليخرج بالأول من كونه ظلما وبالثاني من كونه عبثاً[١] وعلي هذا جمع بين العوض والاعتبار لينزه الله عن فعل الظلم والعبث ، ويؤكد حكمة الله لأن في قول أبو علي الجبائي عبث ونفياً للحكمة وفى قول عباد بن سليمان ظلماً لمن يقع عليه الألم .

وعلي هذا فالقاضي ينتقد الثنويه لأنهم لم يدركوا أن الآلام يمكن أن تكون حسنة إذا كانت للعوض والاعتبار ، واعتقدوا أن الآلام كلها قبيحة وبناءاً علي إدراكهم هذا اعتقدوا أن الفاعل الواحد لا يجوز أن يكون فاعلاً لهم جميعاً فأثبتوا لذلك فاعلين[٢] فاعل للخير وفاعل للشر وهذا القول من جانب الثنوية فاسد " لأن الألم يمكن أن يكون حسناً إذا كان فيه نفع أو دفع ضرر أعظم منه واستحقاق أو حتى الظن لأحد الوجهين المتقدمين "[٣] لأن الألم في هذه الحالة واقع من الله لكنه لا يوصف بشر طالما فيه نفع للعباد أو دفع ضرر أو ظن بذلك لأن كل عاقل يعلم بكمال عقله قبح كثير من الآلام كالظلم الصريح وحسن كثير منها كالذم المستحق، وما يجرى مجراه[٤]

كذلك ينتقد الجبرية لأنهم اعتقدوا أن الآلام يعتبر حسنها وقبحها بحال فاعلها ، فإن القديم جل وعز يحسن منه ذلك سواء كان ظلماً أو اعتباراً ، وإن كان فاعلها الواحد منا لا يحسن[٥] وهذا الاعتقاد فاسد من الجبرية لأن الآلام تقبح وتحسن من أي فاعل كان ، طالما وقعت علي هذا الوجه[٦]

---

(١) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة " ص ٤٨٥ ، ٤٨٦
(٢) القاضي عبد الجبار : " " شرح الأصول الخمسة " ص ٤٨٣
(٣) المرجع السابق : ص ٤٨٤
(٤) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة " – ص ٤٨٤
(٥) القاضي عبد الجبا ر: " شرح الأصول الخمسة " - ص ٣٨٣
(٦) المرجع السابق : ص ٤٨٥

كما يرفض قول أصحاب التناسخ في قولهم أن الله يؤلمنا ويعذبنا بناءاً علي حياة سابقة ومعاصي سابقة فينقل هذه الأرواح إلي أجسام أخرى ، ويعذبنا وهـذا الرأي يرفضه القاضي أساساً لأن لو كان مذهب التناسخ صحيح لتذكرنا، ونحن في الأجسام الجديدة بعض الأمور العظيمة ، والمعلوم أن أحدنا لا يتذكر شيئاً عن هذه الأحوال ففسد ما قالته الثنوية [١] في أن الله يعذبنا بناءاً علي معاصـي سـابقة لأن القول بالتناسخ قول باطل ومتهافت .

ويرد كذلك علي الملحدة في إنكارهم للأعواض عندما قالوا لو كـان هنـاك عوض لكان يجب عوض كل معوض من جنس ما ألفه في الدنيا ، حيث كان يجب علي الله خلق لنا في الجنة من الأطعمة التي اعتدنا عليها فـي الـدنيا وأن يخلـق للبهائم الحشائش ، وهذا لا يمكن وخطل في القول ويدافع القاضي عن العوض ضد هؤلاء الملحدة علي أساس ليس يجب في عوض كل معوض أن يكون من جنس ما ألفه واعتاد أكله والانتفاع به ، وحتى إذا كان عوض المكلفين من جنس ما آلفـوه وتعودوا علي أكله لا يمتنع من قبل الله أن يخلق الله للبهائم الحشائش والإتبان مـا تستحقه لأن الله قادر علي كل شيء [٢]

والأعواض عند القاضي تستحق في الدنيا ، وفـي الآخـرة ، فيجوز أن يوصله الله في دار الدنيا إما في وقت واحد، أو في أوقـات كثيـرة وهنـاك مـن الأعواض ما لا يمكن فيه إلا التأخير إلي الآخرة كالعوض المستحق بالإماتة[٣] إلا أنه لا مانع عند القاضي من أن يقدمـه الله للعبـد فـي الـدنيا أو يـؤخره فـي

---

(١) المرجع السابق
(٢) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة " ـ ص ٥٠٠
(٣) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة " ـ ص ٤٩٨

الآخرة[١]والعوض عنده لا يستحق عن طريق الدوام وهذا أيضاً رأي أبـو هاشـم والذي أختاره القاضي .

فالعوض " لا يستحق عن طريق الدوام عند أبي هاشم وهو الصحيح " عند القاضي عبد الجبار .... أما " أبو الهزيل العلاف " وقوم من البغدادية " والصاحب الكافي" فإن العوض يستحق عن طريق الدوام ولكنه رجع عن هذا القول [٢].

ويؤكد القاضي علي أن الأعواض لا تكون علي الدوام لأنها إذا كانت عـن طريق الدوام لبطل التكليف وأصبح قبيحاً وإستوى في ذلك حال اللص مـع حـال المثاب[٣] وهذا يتعارض مع عدالة الله ، ويرد علي شبهة للمخالفين في ذلك عنـدما قالوا أن العوض إذا انقطع ولا يكون علي الدوام ، يلحق بالإنسان الذي له العوض الألم والغم ويحتاج إلي عوض أخر وهكذا... الخ حتى يصبح علي طريق الـدوام فهذا دليل علي أن الأعواض مستحقة علي طريق الدوام .

ويجيب القاضي علي ذلك بأنه" ليس يجب إذا انقطع عنه العوض أن يلحقـه بذلك الم وغم ، لأنه يعلم القدر الذي يستحقه في العوض فهو لا يغتم إذا وصل مـا يستحقه وزيادة والحال فيه كالحال فيما استحق الثواب فهو لا يحزن إذا رأي ثواب من فوقه في المنزلة [٤] فالعوض لا يستحق على طريق الدوام ومثـال ذلـك فـي الشاهد أن من مزق علي غيره ثوبه ، لا يلزمه أن يعطيه كل يـوم ثوبـاً جديـداً، وكذلك فإن الواحد منا يتحمل المشاق طلباً للمنافع المتقطعة فهـذا كلـه يؤكـد أن

---

(١) القاضي عبد الجبار : "المغنى " – جـ ١٣ ، ص ٣٩٩
(٢) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة " – ص ٤٩٤
(٣) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة " - ص ١٩٥
(٤) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة " – ص ٤٩٦

العوض لا تستحق عن طريق الدوام[١] وهذا أيضاً من عدالة الله لأن الله تعالى عدل حكيم حتى إذا علم ذلك فإن الله يوفر علي من يستحق العوض سواء في الدنيا أو في الآخرة ، وليس يجب في المعوض إذا انقطع عنه العوض أن يتألم بانقطاعه.[٢]

٥ " عدم تعذيب الأطفال بذنوب آبائهم "

هذا يعتبر مظهر من مظاهر عدالة الله عند القاضي لأن تعذيب الأطفال من غير ذنب ظلم والله لا يجوز أن يكون ظالماً باتفاق الأمة كما أن تعذيب الأطفال قبيح والله لا يفعل القبيح لعلمه بقبحه وبغناه عنه [٣] ويعرف القاضي التعذيب بأنه هو" إيصال العذاب إلي الغير والعذاب هو الضرر الخالص المستحق علي طريق الاستحقاق والإهانة "[٤]

ويقدم لنا العديد من الأدلة علي عدم تعذيب الله لأطفال المشركين

منها أدلة عقلية وأخرى سمعية :

" الأدلة العقلية "

هو أن تعذيبهم يعتبر ظلم والله عادل لا يفعل الظلم ولا القبيح لأنه عالم بقبحه وغني عنهم ، ومن هذا حاله لا يفعله والله منزه عن تعذيبهم ، لأنه لو عذبهم لجاز أن يعذب الأنبياء، وأن أطاعوه، وفي هذا تزهيد في طاعته فأطفال المشركين كأطفال المسلمين في أنهم لا ذنب لهم فعدالة الله تقتضي أن يكون حكمهم واحد ولو جاز أن يعذبهم الله بدون ذنب لجوزنا إقامة الحدود علي من لا ذنب له.[٥]

---

(١) القاضي عبد الجبار : " شرح الصول الخمسة" ص ٤٩٥
(٢) المرجع السابق : ص ٤٩٧
(٣) المرجع السابق : ص ٤٧٦
(٤) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة " – ص ٤٧٦
(٥) القاضي عبد الجبار : " المختصر في أصول الدين " – ص ٢٢٢ ، كذلك " شرح الأصول الخمسة " – ص ٤٧٦

الأدلة السمعية

والذي يدل علي ذلك من كتاب الله قوله تعالى " وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً [١] فالمعلوم أن الأطفال لم تبعث إليهم الرسل فيجب أن لا يعذبهم الله وقوله تعالى " ليجزي كل نفس بما تسعى"[٢] وقوله تعالى " كل نفس بما كسبت رهينة " [٣] والطفل لم يكتسب إثماً حتى يعذب وقوله تعالى " ولا تزر وازرة وزر أخرى"[٤] فتعذيب الأطفال من غير ذنب ظلم ، والأطفال ليس لهم ذنب والله لا يظلم أحداً لقوله تعالى " ولا يظلم ربك أحداً.[٥]

والذي يدل علي ذلك من السنة النبوية قول النبي صلي الله عليه وسلم " رفع القلم عن الصبي حتى يبلغ" فبين أن القلم مرفوع عنه ومن يكون كذلك لا يحسن تعذيبه فصح أن تعذيب أطفال المشركين ظلم ، وأنه تعالى لا يختاره ولو جاز أن يأخذ الطفل المشرك بذنوب أبيه لجاز أن يؤخذ بذنب أخيه وعمه وجاره ولجاز أن يحد في الدنيا إذا قذف أو سرق أبوه.[٦]

فالله تعالى لا يعذب إلا من يستحق العذاب بتقصيره ، أما الذي لا عقل له ولا يتوجه إليه خطاب كالأطفال فلو عذبهم الله لكان ظالماً [٧] تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، وإذا كان الجبرية يقولون بأن هذا الظلم يقع من الله ولكنه لا يقبح منه ، فإن القاضي يرفض هذا لأن الظلم عنده يقبح من أي فاعل كان، سواء من الله أو

---

(١) سورة الإسراء : آية ١٥
(٢) سورة طه : آية ١٥
(٣) سورة المدثر : آية ٣٨
(٤) سورة الأنعام : آية ١٦٤
(٥) سورة الكهف : آية ٤٩
(٦) القاضي عبد الجبار :" المختصر في أصول الدين " – ص ١٢٢ ، ١٢٤ ، كذلك " **شرح الأصول الخمسة** " ص ٤٧٨
(٧) القاضي عبد الجبار : " المختصر في أصول الدين" – ص ٢٢٢

من غيره[١] ولا يسلم بقول من يقول أن الله يفعل هذا الظلم ولا يقبح منــه ، لأنــه يتصرف في ملكه كيف يشاء لأن أحدنا لو أنفق عمره في بناء دارة وبذل الجهد في تزيينها وتزويقها ثم يأتي بعد ذلك في هدمها فإنه يمنع من ذلك ويزجر [٢] وما هذا إلا أنه قبح وهذا دليل من الشاهد .

والذين يتعلقون بالقول بتعذيب أطفال المشركين أن الله يعذبهم لأنه لو أبقاهم وكلفهم لكفروا ، وهذا في رأي القاضي لا يصح لأنه لو صح لصح ذلك أيضاً فــي أطفال المسلمين والمعلوم خلافه [٣]

ومما يتعلقون به أيضاً أن الله يأمر أطفال المشركين يوم القيامة بدخول النار فلا يأتمرون ويعصون الله فيعذبهم الله علي هذه المعصية ، وهذا أيضاً لا يصح عند القاضي لأن الآخرة ليست دار تكليف.[٤]

ويتعلقون بأخبار عن الرسول صلي الله عليه وسلم عندما قــال لمــا ســألته خديجه عن أطفال لها كانوا في الجاهلية " لو شئت لأسمعتك في النار " ويرد علــي ذلك بقوله " أن هذه الأخبار أخبار أحاد لا توجب الثلج واليقين فكيف يحــتج بهــا والذي رويناه وتلوناه من القرآن أظهر فالواجب التمسك به خصوصاً صحت به أدلة العقول .[٥]

---

(١) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة " – ص ٤٧٨
(١) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة " – ص ٤٧٨
(١) القاضي عبد الجبار : " المختصر في أصول الدين " – ص ١٣٢ ، كذلك " شرح الأصول الخمسة " ص ٤٨١
(٣) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة " – ص ٤٨١
(٤) القاضي عبد الجبار : " المختصر في أصول الدين" – ص ٢٢٤

فالقاضي لا يسلم أن حكمهم حكم آبائهم لا في الاسم ولا في الحكـــم ، لأن عدالة الله تقتضي أن يكون كل واحد مسئولاً عن أفعاله ولا يسأل إنسان عن ذنـب إنسان آخر مهما كانت المبررات ، لأن ذلك يتعارض مع مبدأ العدالة ومــن هـذا المنطلق رفض القاضي تعذيب أطفال المشركين بذنوب آبائهم لأن في هذا ينهـار العدل من أساسه والذي دافع عنه المعتزلة بما فيهم القاضي عبد الجبار .

خامساً " تفسير الشر ومصدره عند القاضي "

لقد عرفنا فيما سبق أن القاضي ينزه الله عن فعل القبيح أو الظلم وأنه لا يفعل الشر ولا يأمر به لأنه عادل، كما أنه وضح لنا مظاهر هذه العدالة ، وإذا كان يوجد بعض الأشياء والتي توحي ظاهرها بأنها شر فأنها في الحقيقة ليسـت بشـر ولكنها خير في مصلحة الإنسان مثل الآلام والأمراض ، أما الشرور نحـو الظلـم وتكليف ما لا يطاق فهي شر في الحقيقة وذلك لا يمكن تفسيرها إلا هكذا ، ولكـن الله لا يفعلها والله منزه عنا؟

والإجابة علي هذا السؤال عند القاضي تدفعنا إلي دراسة مشـكلة القضـاء والقدر عنده لأن القاضي في هذا المشكلة أسند للإنسان حرية الإرادة ودافع عنهـا ونفي القول بالقضاء والقدر حتى الكسب فقد رفضه ، لأن الكسب ينتج عنه الجبـر وما هذا إلا لكي ينزه الله عن فعل الشر وينسبه إلي الإنسان بقدرته علـي الفعـل وحرية اختياره فالشر مسئولية الإنسان عن حريته في الفعل وقدرته عليه .

وقبل أن يثبت للإنسان القدرة علي الفعل – وحرية اختياره – ينقد كل من الجبرية والأشاعرة في هذا المجال ، ويذكر لنا السبب الحقيقي لمن قال بالجبر

وأول من قال به فأول من قال بالجبر هو "معاوية بن أبي سفيان" والسبب في ذلك في رأي القاضي عبد الجبار، ليجعله عذراً فيما يفعل من الأفعال وينسبها إلـــي الله لكي يتحرر من المسئولية في ظلمة للرعية [١] وينسب هذا الظلم إلـــي قضـــاء الله وقدره.

علي هذا الأساس يرفض القاضي القول بأن جميع الأفعال بقضـــاء الله لأن القضاء بمعنى الخلق لن يصح في شيء من أفعال العبـــاد ولا القـــدر [٢] والقضـــاء والقدر يستعمل علي وجوه منها الفعل وإتمامه والفراغ منه ، يدل هذا قوله تعالى " فقضاهن سبع سموات في يومين " [٣] وقد يكون بمعنى الإلزام مثل قولـــه تعـــالى " وقضي ربك إلا تعبدوا إلا إياه" [٤] وتستعمل بمعنى الإعلام والإخبار مثـــل قولـــه تعالى " وقضينا إلي بني إسرائيل في الكتاب " [٥] ولا يصح إضافة جميع الأفعال إلي أنها بقضاء الله لإيهامه أنه يفعلها ، ولكن نفصل ذلك فإن أريد به الإعلام والإخبار فصحيح، وإن أريد به الإلزام فإنه يصح في البعض دون البعض، وإذا أريـــد بـــه الخلق لن يصح شيء من أفعال العباد [٦]

فالقاضي يرفض أن يكون القضاء والقدر بمعنى خلق أفعـــال العبـــاد لأن القضاء والقدر يذكر بوجوه خلق أفعال العباد ، فإن هذا يؤدي إلـــي أن الله يفعـــل القبيح ويخلق الكفر المؤدي إلي العقاب الدائم ، وهذا يكون ضرراً بالإنسان وظلمـــاً له [٧].

---

(١) القاضي عبد الجبار : " المغنى " والمخلوق – ص ١٩٨
(٢) القاضي عبد الجبار : " المحيط بالتكليف " – ص ٤٢٠
(٣) سورة فصلت : أية ١٢
(٤) سورة الإسراء : أية ٢٣
(٥) سورة الإسراء : أية ٤
(٦) القاضي عبد الجبار : " المحيط بالتكليف" - ص٤٢٠
(٧) القاضي عبد الجبار : " المغنى " المخلوق – ص ١٩٨

ويؤدي إلي الفساد والخروج من الدين بل و جحد الضروريات[١] وإلغاء لحكمه الله وعدله .

بل أن المجبرة في قولهم هذا لا يثبتون لله تعالى علي الكفار لا نعمة الدين ولا نعمة الدنيا ، لأن الله خلق فيهم الكفر فلم يكن لله نعمة لهم في الدين وكذلك فإن نعم الدنيا لا تكون نعم حقيقة لأنها سوف توصلهم إلي الخلود في النار [٢] بل الأكثر من ذلك أن لا يكون لله نعمة علي المؤمنين أيضاً حيث أنه يكون غرضه قبيح نتيجة مذهبهم وأنه في أخر الأمر يخلق الرده في المؤمن بل يكون الله أشد من إبليس في الضرر ، لأنه يخلق فينا الضرر الذي لا نستطيع الانفكاك عنه . أما إبليس فإنه يدعونا إلي الضرر ويمكن ألا نستجيب له ، فالضرر من جهة الله اشد من ضرر إبليس بل في أن إثباتهم أن الله يخلق العباد ويخلق ما يقع فيهم من قبيح فإن هذا ينتج عنه أن الله جاهلاً محتاجاً لأن من يفعل القبيح يكون جاهلاً محتاجاً [٣]

بل أن قول المجبرة يؤدي إلي التشكيك في القرآن لأن من يفعل القبيح يجوز أن يفعل الكذب ويبعث الكذابين للإضلال ويأمر بالقبيح وذلك يوجب أن لا تقع الثقة بكتاب الله [٤]

لقد أدرك القاضي النتائج الخطيرة علي قول المجبرة في أن الله يخلق أفعال العباد وعلي هذا الأساس نقد الأشاعرة في قولهم بالكسب ، لأن الكسب يؤدي إلي الجبر

---

(١) القاضي عبد الجبار : " المغنى " المخلوق – ص ٦
(٢) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة " – ص ٣٦٠ ، ٣٦١
(٣) القاضي عبد الجبار : " المحيط بالتكليف " – ص ٣٧١ ، ٣٧٣
(٤) القاضي عبد الجبار : " المختصر في أصول الدين " – ص ٢٠٩ ، كذلك " شرح الأصول الخمسة " – ص ٣٣٤

حيث أن الله خلقه في العبد بقدره لا يمكن أن ينفك منه العبد [١] وقد عرضنا في الفصل الأول كيف نقد القاضي الأشاعرة في نظرية الكسب ولا مجال لإعادة هذا النقد فالجبر والكسب وجهان لعملة واحدة بل أن الكسب غير معقول [٢]

وبعد هذا النقد لنظرية الجبر والكسب ذكر لنا القاضي العديد من الآيات القرآنية علي سبيل المؤازرة والمساندة والتي تدل علي أن الله لا يخلق أفعال العباد ومن هذه الآيات الكريمة قوله تعالى " ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت"[٣] فالتفاوت هنا لا يمكن أن يكون من جهة الخلقه ، لأن في خلقه المخلوقات من التفاوت ما لا يخفي ، فليس المراد به إلا التفاوت من جهة الحكمة ، وإذا ثبت هذا لم يصح في أفعال العباد أن تكون من جهة الله لاشتمالها علي التفاوت وغيره وقوله تعالى" الذي أحسن كل شيء خلقه"[٤] فليس المراد به الإحسان لأن في أفعاله تعالى ما لا يكون إحساناً مثل العقاب فليس المراد به الحسن فإذا ثبت ذلك فلا يجوز أن تكون القبائح مضافة إلي الله .

ومثل قوله تعالى " صنع الله الذي أتقن كل شيء"[٥] فبين الله تعالى أفعاله كلها متقنة والإتقان يتضمن الإحكام والحسن جميعاً فإذا وجد في أفعال العباد ما هو غير متقناً ثبت أن الله لا يجوز أن يكون خالقاً لها مثل قوله تعالى "وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى".[٦]

---

(١) القاضي عبد الجبار : " المختصر في أصول الدين" – ص ٢٠٩
(٢) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة " – ص ٣٠٦
(٣) سورة الملك : آية ٣
(٤) سورة السجده : آية ٧
(٥) سورة النمل : آية ٨٨
(٦) سورة الإسراء : آية ٩٤

وقوله تعالى " جزاء بما كانوا يعلمون"[١] وقوله تعالى "جــزاء بمــا كــانوا يكسبون [٢] وقوله تعالى " فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر [٣] فقد فوض الأمر في ذلك إلي اختيارنا[٤]

لقد رفض القاضي القول بالجبر والكسب ونقدهما ، وقدم العديد من الآيــات القرآنية علي ذلك وأثبت للإنسان القدرة علي الاستطاعة والفعل وأن الإنســان لــه حرية الاختيار و التي تنتج من أفعال العباد ، وعلاقة إثبات للإنسان إرادة فاعلــه " بباب العدل أنه يلزم علي القول بمقارنتها للمقدور تكليف ما لا يطاق وذلــك قبــيح ومن العدل أن لا يفعل القبيح ".[٥]

ومن هنا يتضح لنا أن القاضي أراد أن ينسب للإنسان الفعل لكي ينــزه الله عن فعل الظلم أو الشر وينسبه إلي الإنسان بسبب اختياره فأفعال العباد من تصرفهم ، وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم وأن الله عز وجل أقدرهم علي ذلك ولا فاعل لها ولا محدث سواهم [٦] فصحة الفعل ووقوعه مبني علي قدرة الإنســان وكونــه قادراً[٧]

والذي يدل علي أن أفعال العباد حادثة من جهتهم أننا نفصل بــين المحســن والمسيء ، وبين حسن الوجه وقبيحه ، فنحمد المحسن علي إحسانه ونذم المســيء علي إساءته ، ولا يجوز هذه الطريقة في حسن الوجه وقبيحه ولا في طول القامــة

---

(١) سورة الفرقان : آية ١٥
(٢) سورة التوبة : آية ٨٢
(٣) سورة الكهف : آية ٢٩
(٤) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة " – ص ٣٥٥ ، ٣٦٢
(٥) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة " – ص ٣٩٠
(٦) القاضي عبد الجبار : " المغني " – ص ٣
(٧) القاضي عبد الجبار :" شرح الأصول الخمسة " – ص ٣٩٢

وقصرها حتى لا يحسن منا أن نقول للطويل لما طالت قامتك ولا للقصير لما قصرت قامتك كما يحسن أن نقول للظالم لما ظلمت وللكاذب لما كذبت ، فالتمييز بين ما نقدر عليه وبين ما لا نقدر للظالم عليه بالصفات والإحكام [١] والدليل على أن هناك من الأفعال تقع من جهتنا أن الأفعال لا تقع إلا من القادرين [٢]

والذي يدل علي ذلك أيضاً أن هذه التصرفات يجب وقوعها بحسب قصودنا ودواعينا ، ويجب انتفاؤها بحسب كراهيتنا وصارفنا مع سلامة الأحوال فلو أراد أحدنا البناء لم تقع منه الكتابة [٣]

ويدل علي ذلك أيضاً حسن الأمر والنهي وغيرهما من الإحكام [٤] لأن الله لو خلق هذه الأفعال لبطل الأمر والنهى [٥] و لوجب أن يكون ظالماً جائراً لأن في أفعال العباد ما هو ظلم وجور [٦] وهذا كفر من قائله لأن الأمة بأسرها تقول أن من وصف الله بأنه ظالم فقد كفر سواء بالقول أو المعنى [٧]

وإذا كانت هذه الأفعال ليست من فعلنا ، فلماذا نجاهد الأعداء والله خلقهم لذلك وكيف يحسن منه تعالى المساءلة والمحاسبة وجميع ما وقع من الأفعال وهو الذي خلقها [٨]

---

(١) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة " – ص ٣٣٢ ، كذلك " المختصر في أصول الدين" ص ٢٠٨ ، كذلك المحيط بالتكليف" – ص ٣٤٠

(٢) القاضي عبد الجبار : " المغنى" – جـ ١٢ ، ص ٢٦٣

(٣) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة " – ص ٣٣٢ ، كذلك " المختصر في أصول الدين" ص ٢٠٨ ، كذلك المحيط بالتكليف" – ص ٣٤٠

(٤) القاضي عبد الجبار : " المحيط بالتكليف " – ص ٣٤٠

(٥) القاضي عبد الجبار : " المختصر في أصول الدين" - ص ٢٠٩

(٦) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة " – ص ٣٤٥

(٧) القاضي عبد الجبار : " المختصر في أصول الدين " – ص ٢٠٩

(٨) القاضي عبد الجبار : " المختصر في أصول الدين " – ص ٢٠٩

فالفعل يقع لأنه يقع علي حسب أحوالنا ومطابقاً في النفـــي والإثبـات .[١]
وبهذا فقد أنكر القاضي الجبر كما أنكر الكسب ، وأثبت قدرة الإنسان علي الفعــل
وأنه حر الاختيار في الأفعال يفعل أو لا يفعل ، وبهذا فقد اثبت للإنسان القدرة علي
الفعل لكي يحمله مسئولية الشر والظلم الذي في العالم ، وينزه الله عن فعل الشــر
لأنه " كل ما يثبت أنه قبيح يعلم أنه من فعل العباد لأنه تعالى لا يفعل ألا الحســن
وكل ما يثبت أنه من فعله تعالى فيجب أن يكون حكمه وصواباً[٢]

لقد أنكر القاضي القول بأن الآلام والأمراض والتي تنسب إلي الله أن تكون
شراً في الحقيقة، بل هي لخير الإنسان ولحكمه وضعها الله إذا كان فــي مقابلهـا
عوض واعتبار، وهذا ما أكده القاضي عندما تعرضنا لمظاهر العدل الإلهي، وهذا
الشر هو الذي أضافه المسلمين إلي الله لكي يخالفوا به الثنوية والمجــوس الــذين
زعموا أن الآلام والمضار ليست من فعل الله ، فهذا الشر من الأمراض وما شاكلها
أجمع منه تعالى، يفعله الله لمصالح الخلق فيكون أنفع وأصلح للعبد في الدين مــن
الصحة والسلامة لأنه أعظم من نفع الدنيا[٣] ولهذا فإن فعل الله من الآلام لا يوصف
بأنه شر[٤]

وعلي هذا الأساس أدرك القاضي أن هناك من الأفعال التي تنسب إلــي الله
توحي ظاهرها بأنها شر، ولكن الحقيقة إذا تأملناها نجدها عكس ذلــك لأنهــا فــي
النهاية سوف تكون لخير الإنسان ولمصلحته، وهذا عند القاضي من حكمة الله فــي
الكون، وأمثال ذلك الأمراض والآلام فإنها تدفعنا دوماً إلي فعل الخير وطاعته وهذا

---

(١) القاضي عبد الجبار : " المحيط بالتكليف " – ص ٣٤١
(٢) القاضي عبد الجبار : " المختصر في أصول الدين " – ص ٢٠٣
(٣) القاضي عبد الجبار : المختصر في أصول الدين " – ص ٢١١
(٤) القاضي عبد الجبار : " المغنى " – جـ ١٤ ،ص ٤٢

يكون بالاعتبار ، وكذلك فإننا سوف يكون لنا مقابل عن هذه الآلام والأمراض وهذا يكون بالعوض .

وأما الكذب والكفر والفواحش والمعاصي والظلم فالله منزه عنها لا يفعلها ولا يأمر بها والذي يدعو إليها هم شياطين الإنس والجن [١] وهذا هو ما يسميه القاضي شر في الحقيقة ، ومنسوب إلي الإنسان لأنه هو الفاعل علي الحقيقة ومسئولة هذه الأفعال تتعلق به بسبب حرية الاختيار لها ، والسبب في فعل الإنسان الظلم "أن هؤلاء الظلمة يغتصبون أموال الناس إما لأنهم لا يعرفون قبح الاغتصاب ، أو لاعتقادهم أنهم سيحوجون إليه في المستقبل [٢] وعلي هذا فإن الفواحش وكل القبائح ليست من خلق الله لأنها لو كانت من خلق تعالى فيجب الرضا بها ، وهذا كفر من قائلة أما إذا لم يجب الرضاء ففي ذلك دلالة علي أنه ليس من قضاء الله تعالى [٣] وهي تنسب إلي الإنسان .

ولهذا فالشر عند القاضي قسمان : شر مجازي مثل الآلام والأمراض والأسقام وهو من فعل الله ، وهو ليس شراً في الحقيقة لأنه يراد به خير ونفع للعباد ، وأما الشر الثاني فهو شر في الحقيقة والله منزه عنه مثل الظلم والكذب والكفر والفواحش والمعاصي وكل هذا مصدره الإنسان ويقع علي مسئوليته بسبب حرية اختياره وسوء تدبيره .

---

(١) القاضي عبد الجبار : "تنزيه القرآن عن المطاعن " ـ ص ٦١
(٢) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة" ـ ص ٣٠٢
(٣) القاضي عبد الجبار : "المختصر في أصول الدين "- ص ٢١٢

ورغم الجهود الكبيرة التي بذلها القاضي لتنزيه الله عن الشر وإثبات عدالته ، فإنه يأخذ عليه انه ركز اهتمامه بشكل كبير علي هذا التنزيه كما فعل أسلافه من المعتزلة ورغم أنه كان أكثر منهم وضوحاً وتحليلاً لهذه المشكلة التي تعرضنا لها إلا أنه قد بالغ في التنزيه بدرجة كبيرة جعلته لا يهتم بمشكلات أخرى وعلاقتها بالخير والشر لكي يوضحها ويوضح العلاقة بينهما إلا علي أساس إبراز التنزيه فقط ؛ فمثلاً في دراسته لمشكلة الحرية الإنسانية وعلاقتها بالخير والشر فقد درسها لإبراز التنزيه الكامل لله وليس كعلاقة تفاعلية لكل منهما استقلالية خاصة

وسوف ننتقل لدراسة المشكلة عند الفيلسوف ابن رشد لكي نوضح رأيه في هذه المشكلة وكيف واجهها باعتباره أخر فلاسفة العرب .

* * *

الفصل الثالث

" مشكلة الخير والشر

عند ابن رشد "

مشكلة الخير والشر عند ابن رشد

تقديـم

كانت مشكلة الخير والشر من المشكلات الشائكة التي تناولهـا ابـن رشد بالفحص والنقد ، ورغم أن المشكلة قد تعرض لها الفكر الإسلامي منـذ زمن بعيد عندما نشأت الفرق الكلامية وخاصة المعتزلة والأشاعرة بدراسـة هذه المشكلة ، ولكنها لم تعالج بطريقة شاملة من جميع الزوايا إلا علي أيدي ابن رشد .

فالأشاعرة مثلاً لم يعترفوا بالصفات الذاتية للأشياء فليس يوجد عندهم شيء هو خير في ذاته ولا شيء هو شر في ذاته . وأن الله تعالى يجـوز أن يفعل مالا يرضاه أو يأمر بما لا يريده بل أنهم أنكروا العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات وهذا قلباً للحقائق الطبيعية والحكمة الإلهية بل هـو قلبـاً للتكليف وهذا يتنافى مع وجود الله أصلاً .فعدم قدرتهم علي مجابهـة مشـكلة الشر أدى بهم إلي القول بأن الموجودات كلها جائزة .

لقد ارتبطت مشكلة الخير والشر منذ البداية عند ابن رشد بمشـكلات أخرى تناولها ابن رشد مثل السببية ، والحرية الإنسانية، والوحدانية والعلـم الإلهي ، فكانت مشكلات متشابكة ومترابطة إلي حد كبير تعبر عـن النسـق الفلسفي والاتجاه العقلاني المتناسق الذي عالج به ابن رشد هـذه المشـكلات دون أن تكون تفسير مشكلة من المشكلات علي حساب المشكلات الأخرى ،

ثم هو يتجه في حل هذه المشكلة في منهج قد وصفه منذ البداية وهو مراتب الناس والتأويل وسوف نعرف كيف عالج هذه المشكلة وربطها بمشكلة تتعلق بها من قريب أو بعيد .

والشيء المهم الآخر والذي نريد التأكيد عليه هو أن لابن رشد مؤلفاته الخاصة ثم تلاخيصه وشروحه لكتب أرسطو ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن نفصل بين مؤلفاته الخاصة وتلاخيصه وشروحه علي كتب أرسطو لأنها تعد جزءاً لا ينفصل من نظرياته الفلسفية ، وتعبر عن أفكاره وبالتالي أهمية هذه التلاخيص والشروح في الكشف عن أفكاره[١]

أولاً : مراتب الناس وعلاقتها بمشكلة الخير والشر

كان ابن رشد واسع الأفق عندما نظر إلي الشرع نظرة شاملة بكل المقاييس ، حيث أن الشرع يخاطب جميع الناس بمستوياتهم المختلفة . يقول ابن رشد "فأنت إذا تأملت الشرع وجدته مع أنه قد ضرب للجمهور في هذه المعاني المثالات التي لم يكن تصورها إياها دونها ، فقد نبه العلماء علي تلك المعاني أنفسها التي ضرب مثالاتها للجمهور ، فيجب أن يوقف عند حد الشرع في نحو التعليم الذي خص به صنفاً صنفاً من الناس وألا يخلط التعليمان كلاهما فتفتقد الحكمة الشرعية النبوية ولذلك قال عليه السلام إنا معشر الأنبياء أمرنا أن ننزل الناس منازلهم وأن نخاطبهم

---

(١) د/ عاطف العراقي : " النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد " – دار المعارف ، سنة ١٩٦٧ ، تصدير ص ١٥ ، وكذلك كتاب " تجديد في المذاهب الفلسفية " للدكتور / عاطف العراقي دار المعرف ، ط٤ ، ١٩٧٩ ، ص ١٣٧

علي قدر عقولهم . ومن جعل الناس شرعاً واحداً في التعليم فهو كمن جعلهم شرعاً واحداً في عمل من الأعمال ، وهذا كله خلاف المحسوس والمعقول [١]

فعالمية الإسلام ونزوله لجميع الأجناس والأمم أدي إلي تنوع الخطاب إليهم بما يتناسب مع مستوياتهم في الفهم والإدراك لأن طباع الناس متفاضلة في التصديق ، فمنهم من يصدق بالبرهان ، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان إذ ليس في طابعهم أكثر من ذلك ، ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية وذلك أنه لما كانت شريعتنا هذه الإلهية قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث عم التصديق بها كل إنسان إلا من جحدها عناداً بلسانه أولم تنفرد عنده طرق الدعاء فيها إلي الله تعالى ، لإغفاله ذلك عن نفسه ، ولذلك خص عليه الصلاة والسلام بالبعث إلي الأحمر والأسود أعني لتضمن شريعته طرق الدعاء إلي الله .[٢]

فالحقيقة واحدة وهذا التنوع في الخطاب جاء نتيجة تنوع في الفهم والإدراك بما يتناسب مع مستويات الناس ، ومن هذا المنطق فإن الشريعة تسمح لكل البشر بأن يكونوا مخاطبين ، فليست الشريعة خطاباً موجهاً لفئة من الناس ، بل هي خطاب الناس جميعاً تعددت مستوياته مراعاة لاختلاف مستويات المخاطبين في الفهم والإدراك .

فلقد كان ابن رشد يعرف جيداً أن هناك حقيقة واحدة دائماً ولكنها تتمثل في مستويات تعبير مختلفة لأنها تخاطب مستويات فهم مختلفة [٣]

---

(١) ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة " ـ المطبعة الجمالية ، القاهرة ١٩/١ ص ٧٩

(٢) ابن رشد : " فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال " ـ تحقيق د/ محمد عمارة ، دار المعارف و المطبعة الثانية ، بدون تاريخ ، ص ٣١

(٣) د/ زينب محمود الخضيري : " أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى " ـ دار الثقافة ١٩٨٣ ، ص ١٢٧

وبناء علي هذا قسم ابن رشد الناس إلي ثلاثة أقسام أو ثلاثة أصناف الجمهور، وأهل الجدل، وأهل البرهان. فطرق التصديق الموجودة للناس ثلاثة البرهانية والجدلية والخطابية وذلك لأن الناس كلهم ليس في طباعهم أن يقبلوا البرهان ولا الأقاويل الجدلية وذلك لأن الناس كلهم ليس في طباعهم أن يقبلوا البرهان ولا الأقاويل الجدلية فضلاً عن البرهانية، مع ما تعلم الأقاويل البرهانية من العسر في ذلك إلي طول الزمان لمن هو أهل لتعليمها، وكان الشرع إنما هو مقصودة تعليم الجميع وجب أن يكون الشرع يشتمل علي جميع وأنحاء طرق التصور [١] طبقاً للمراتب الثلاثة التي حددها ابن رشد ولعل السبب في ذلك هو تنبيه الراسخين في العلم علي التأويل الجامع بينهما[٢]

ولعل هذا من ضمن الأسباب التي دفعت بابن رشد إلي نقد علماء الكلام لأنهم لم يراعوا هذا التقسيم أو هذه الأصناف من الناس " وذلك أن كل فرقة منهم تأولت في الشريعة تأويلاً غير التأويل الذي تأولته الفرقة الأخرى وزعمت أنه الذي قصده الشرع ، حتى تمزق كل ممزق وبعد جداً عن موضعه الأول [٣] وأن طرقهم التي سلكوها في إثبات تأويلاتهم ليسوا فيها مع الجمهور ولا مع الخواص[٤]

فابن رشد يرفض علم الكلام لأن هذا العلم يريد أن يثبت أشياء لا يمكن إثباتها بمناهجه[٥] ولا يفيد الناس أساساً ولعله كان طريقاً مرتبطاً بظروف زمانية معينة ، أكثر من كونه طريقاً مفتوحاً شاملاً ولازماً لكل عصر ولكل زمان [٦]

---

(١) ابن رشد : "فصل المقال " – ص ٥٥، ٥٦

(٢) ابن رشد : " فصل المقال " – ص ٣٤

(٣) ابن رشد : " الكشف عن مناهج الأدلة " – ص ٧١ ، ٧٢

(٤) ابن رشد : " فصل المقال " – ص ٦٣

(٥) دي بور : " تاريخ الفلسفة في الإسلام " – ترجمة د/ محمد عبد الهادي أبو ريده – لجنة التاليف والترجمة والنشر – القاهرة ، ١٩٥٤ و ص ٢٥٩

(٦) د/ عاطف العراقي : المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد " – دار المعارف ، جـ ٢ ، ١٩٨٤ ، ص ٤٨

كذلك نقد الإمام الغزالي لأنه لم يراع هذا التصنيف أو هذه المراتب الثلاثة ، حيث صرح للجمهور بكثير من التأويلات التي من حق أهل البرهان . يقول ابن رشد موضحاً الخطورة في تلك " فالتأويلات ليس ينبغي أن يصرح بها للجمهور ولا أن تثبت في الكتب الخطابية أو الجدلية أعني الكتب التي الأقاويل الموضوعة فيها من هذين الجنسين كما صنع ذلك أبو حامد [١] الغزالي فالتأويل الصحيح هي الأمانة التي حملها الإنسان فحملها وأشفق منها جميع الموجودات [٢]

إن أسمى أنواع المعرفة عند ابن رشد المعرفة البرهانية لأن البرهان "قياس يقيني يفيد علم الأشياء علي ماهو عليه في الوجود بالعلة التي هو بها موجود إذا كانت تلك العلة من الأمور المعروفة لنا بالطبع .... فالقياس البرهاني هو العلم الحقيقي [٣] ولا يقبل التغير ولا الفساد [٤] ، والمخاطبة البرهانية هي التي تكون من المباديء الأول الخاصة بكل تعليم [٥] وهي – أي المعرفة البرهانية – واضحة بذاتها [٦] وهي أسمى صور اليقين [٧]

فالوجه الفلسفي للحقيقة كان بالنسبة له هو أعلى نمط من أنماط الحقيقة الإنسانية [٨]

---

(١) ابن رشد : فصل المقال " – ص ٥٩

(٢) ابن رشد : فصل المقال " – ص ٦٢

(٣) ابن رشد : " شرح البرهان وتلخيصه" – تحقيق د/ عبد الرحمن بدوي ، قسم التراث العربي – الكويت – ط ١ ، ١٩٨٤ وص ٤٩

(٤) ابن رشد : " شرح البرهان وتلخيصه" – تحقيق د/ عبد الرحمن بدوي ، قسم التراث العربي – الكويت – ط ١ ، ١٩٨٤ وص ٤٩

(٥) ابن رشد : " تلخيص السفسطة " – تحقيق محمد سليم سالم ، مطبعة دار الكتب و ١٩٧٣ ، ص ١١

(٦) د/ علي عبد الفتاح المغربي : " التأويل بي الأشعري وابن رشد " – كتاب النزكاوي ، ص ٢٢٠

(٧) د/ عاطف العراقي : " النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد – ص ٣٠٤

(٨) Gilson (Etienne) : History of christation : philosophy in the middle Randam : House New York 1955 P.219 -220

ولذلك نجد أن ابن رشد وهو يعالج مشكلة الخير والشر قد عالجها بمنهج البرهان ، ونقد مذهب المتكلمين الذي يعتمد على الجدل وحاول تأويل الآيات القرآنية لأنها كانت في حق الجمهور والتي يتعارض ظاهرها مع أهل البرهان.

بل يمكن القول بأن مفتاح فلسفة ابن رشد بأسرها إنما يتمثل في هذه التفرقة الجوهرية بين هذه المراتب الثلاث مراتب الخطابة والجدل والبرهان [١]

وسوف نجد أن ابن رشد وهو يعالج مشكلة الشر وسبب وجوده يوضح لنا أن الآيات القرآنية والتي توحي ظاهرها بفعل الله الشر أو الظلم ، والذي أخذها المتكلمين كدليل علي ما يعتقدون وخاصة الأشاعرة في القول بأن الله يفعل الشر وينسب إليه ، قد أضطرهم إلي ذلك يقول ابن رشد " قلنا أن تفهيم الأمر علي ما هو عليه الجمهور في هذه المسالة اضطرهم إلي ذلك ...." [٢] فهذه المراتب الثلاث سوف يكون لها دورها في معالجة ابن رشد لمصدر الشر وكيف نفسره وكيف نواجه الآيات المتعارضة في هذا الإطار .

ثانياً : السببية وعلاقتها بمشكلة الخير والشر

لقد درست مشكلة الخير والشر عند ابن رشد في إطار الاعتقاد بالعلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات ومحاربة الجواز والإمكان [٣] ويؤكد لنا ابن رشد علي ضرورة الربط بين الأسباب ومسبباتها وإن عكس هذا سوف يؤدي إلي

---

(١) د/ عاطف العراقي : " المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد " – دار المعارف ، ط ٢ ، ١٩٨٤ ، ص ٤٧

(٢) ابن رشد : " الكشف عن مناهج الأدلة " – ص ١١٦

(٣) د/ عاطف العراقي : " النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد " - ١٩٨

إبطال العلم والعناية والعقل وأن إنكار وجوب الأسباب الفاعلة التي نشاهدها في المحسوسات إنما هو من قبيل الأفعال السوفسطائية (١)

يقول ابن رشد " إما إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي نشاهدها في المحسوسات فقول سوفسطائي والمتكلم بذلك إما جاحد بلسانه لما في جنانه ، وإما منقاد لشبهة سوفسطائية عرضت له في ذلك ومن ينفي ذلك فليس يقدر أن يعترف ان لكل فعل لابد له من فاعل "(٢)

ولذلك نجد ابن رشد ينتقد الأشاعرة لأنهم ينفون هذه العلاقة فقولهم إن الله تعالى أجرى العادة بهذه الأسباب وأنه ليس لها تأثير في المسببات بإذنه قول بعيد جداً علي مقتضى الحكمة ، بل هو مبطل لها لأن المسببات إن كان يمكن أن توجد من غير هذه الأسباب علي حد يمكن أن توجد بهذه الأسباب ، فأي حكمة في وجودها عن هذه الأسباب (٣)

والواقع أن الغزالى قد سار علي نهج طائفة من كبار الأشاعرة كأبي الحسن الأشعرى والباقلاني فيما يختص بقولهم إن الافتران بين ما يعرف بالسبب وما يعرف بالمسبب إنما اقترن مرده إلي العادة لا إلي الضرورة العقلية ، ونود ان نشير إلي أن الغزالي قد حاول نقد العلية في كافة كتبه سواء كان عن طريق مباشر أو غير مباشر (٤)

---

(١) د/ عاطف العراقي : " تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية" - ص ١٣٧
(٢) ابن رشد : " تهافت التهافت " - تحقيق سليمان دنيا ، دار المعارف ، ط ٣ و ص ٧٨١
(٣) ابن رشد : " الكشف عن مناهج الأدلة " - ص ٨٦
(٤) د/ عاطف العراقي : " تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية " - ص ١٢٣

يقول ابن رشد " ولذلك نجد من حذق في صناعة الكلام قد لجأ أن ينكر الضرورة التي بين الشرط والمشروط وبين الشيء وحده ، وبين الشيء وعلته، وبين الشيء ودليله، وهذا كله تبحر في رأي السوفسطائيين فلا معنى له [١]

ثم يواصل ابن رشد نقده للذين ينفون العلاقة بين السبب والمسبب ويقولون بالجواز و الإمكان وينكرون الضرورة واليقين، وذلك لأن النتائج التي تترتب علي هذه الأقوال نتائج خطيرة تتمثل في نفي الحكمة الإلهية وسلب العقل ورفع العلم بل أكثر من ذلك إنكار الصانع أصلاً .

فالمعرفة بتلك المسببات لا تكون علي التمام إلا بمعرفة أسبابها ، فرفع هذه الأشياء هو مبطل للعلم ورفع له، فإنه يلزمه أن لا يكون هاهنا شيء معلوم أصلاً علماً حقيقياً ، بل إن كان فمظنون ولا يكون هاهنا برهان ولا حد أصلاً ، وترتفع أصناف المحمولات الذاتية التي منها تتألف البراهين ومن يضع أنه ولا علم واحد ضروري يلزمه أن لا يكون قوله هذا ضرورياً[٢]

فتنمية الجانب العقلاني في الإنسان إنما يثمر تقديراً للعلم في شتى تخصصاته وألوانه واحتراماً للقوانين العلمية ومناهج البحث [٣]بل أن هناك من الناس من ينكر وجود القوة المتقدمة بالزمان علي الشيء الذي هو قوية عليه

---

(١) ابن رشد : " تهافت التهافت" – ص ٨١١

(٢) ابن رشد : " تهافت التهافت" – ص ٧٨٥

(٣) د / عبد الفتاح فؤاد : " الفلسفية الرشدية مدخل الثقافة الإسلامية " – بحث ضمن الكتاب التذكارى عن ابن رشد ، ١٩٨٣ ، مرجع سابق ، ص ١١٤

ويدعي أن القوة والشيء يوجدان معاً ، وهذا القول ينتج عنه ألا تكون قوة أصلاً لأن القوة مقابلة لفعل ولا يمكن أن يوجدا معاً[١]

فبعد أن بين ابن رشد النتائج الخطيرة التي تأتي من هذا الرأي في مجال العلم والفعل بين أثر ذلك علي العقل فعندما ندرك أن " العقل ليس هو شيء أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها وبه ويفترق من سائر القوة المدركة ، فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل"[٢] وبهذا قد نلغي العقل بما هو إدراك الموجودات بأسبابها بل هو يلغي الحكمة من وجودها أساساً بناءاً علي اعتقادهم أن الله تعالى أجرى العادة بهذه الأسباب ، وأن ليس لهذا تأثير في المسببات بإذنه قول بعيد جداً عن مقتضى الحكمة بل هو مبطل لها ، لأن المسببات إن كان يمكن أن توجد من غير هذه الأسباب علي ما يمكن أن توجد بهذه الأسباب .

ثم يتساءل ابن رشد "فأي حكمة في وجودها عن هذه الأسباب "[٣] بل إن التناحر بين المسلمين إنما جاء بسبب سوء الفهم للعلة الوثيقة بين دينهم وبين العقل[٤] بل إنهم – أي الأشاعرة – في قولهم هذا لم يعترفوا بنعم الله علي الإنسان بناءاً علي هذا الرأي لأن يمكن عندهم أن يكون جزء من عالم آخر مخالف بالحد والشرح لهذا العالم ، فلا تكون نعمة هاهنا يمتن بها علي الإنسان وهذا كله خلاف ما في فطر الإنسان [٥] فإذا لم يكن الشيء ضروري ومقصود لم يكن لواضعه فضل علي وضعه بل الأكثر من هذا وذاك وفيما يرى ابن رشد أن هذا الرأي قد يؤدى بنا إلي نفي الصانع أصلاً وجحد الصانع الحكيم ، يقول ابن رشد " وبالجملة

---

(١) ابن رشد : " تفسير ما بعد الطبيعة " – مرجع سابق ، ص ١١٢٦ ، جـ ٢ ، تحقيق موريس بونج – بيروت ، المطبعه الكاثولوكية ، ١٩٥٨

(٢) ابن رشد : " تفسير ما بعد الطبيعة " –ص ٧٨٥

(٣) ابن رشد : " الكشف عن مناهج الأدلة " – ص ٨٦ و كذلك نبيلة ذكرى نكي "ابن رشد والمؤثرات اليونانية في فلسفته الإلهية" – ص ٢٦٧ ، الكتاب التذكاري

(٤) د/ محمود قاسم : " ابن رشد وفلسفته الدينية " – مكتبة الأنجلو المصرية ، ط ٣ ، ١٩٦٩ و ص ٨٥

(٥) ابن رشد : " الكشف عن مناهج الأدلة " – ص ٨٥

فكما أنه من أنكر وجود المسببات مرتبة علي الأسباب في الأمور الصناعية أو لـم يدركها فهمه فليس عنده علم بالصناعة، ولا الصانع الحكيم تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً [١].

فتقدير العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات يعد في الواقـع سـبيلاً للاستدلال علي وجود الخالق[٢] والعكس يكون ضد ذلك .

ولقد توسع ابن رشد في الرد علي ذلك لأنه يمس العقيدة والتوحيد من نـاس يعتقدون من جانبهم أنهم المدافعين عن العقيدة . يقول ابن رشد" فإن الـنفس ممـا تخلل هذه الشريعة من الأهواء الفاسدة والاعتقادات المنحرفة في غاية الحزن والتألم وبخاصة ما عرض لها من ذلك، من قبل من ينسب نفسه إلي الحكمة فإن الأذية من الصديق، هي اشد من الأذية من العدو" [٣]

فمعنى ما قلناه من أن القول بالجواز هو اقرب علي نفي الصـانع مـن أن يدرك علي وجوده مع أنه ينفي الحكمة عنه هو أنه متى لم يعقل أن هاهنا نظام ولا ترتيب وإذا لم يكن هاهنا نظام ولا ترتيب لم يكن هنا دلالة علي أن الأسباب هـو الذي يدل علي أنها صدرت عن علم وحكمة [٤]

بل كيف نرد علي الذين ينكـرون الأسـباب ، فمتـى رفعنـا الأسـباب والمسببات لم يكن هاهنا شيء يرد به علي القائلين بالاتفاق أعني الذين يقولـون لا صانع هاهنا وأن جميع ما حدث في هذا العالم إنما هو من الأسباب الماديـة لأن

---

(١) ابن رشد : " الكشف عن مناهج الأدلة " – ص ٨٦
(٢) د/ عاطف العراقي : " النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد " – ص ٣١٤
(٣) ابن رشد : " فصل المقال " – ص ٦٦
(٤) ابن رشد : "الكشف عن مناهج الأدلة " – ص ٨٨

أحد الجائزين ، هو أحق أن يقع عن الاتفاق، منه أن يقع من أن يقـــع مـــن فاعـــل مختار.(١)

هكذا يعرض ابن رشد نقده للأشاعرة والغزالي القائلين بـــالجواز موضـــحاً النتائج الناتجة عن هذا الرأي في مجال العقيدة والعلم والعقل فابن رشد يقـــيم نقـــده علي الضرورة واليقين ، رافضاً في الوقت نفسه منطق الجواز والإمكـــان (٢) لأن ذلك منافي لطبيعة الإنسان والحكمة الإلهية وبهذا الرأي تنحل الشكوك الكثيرة والتي توجه إلي العناية (٣)

بعد أن وضح ابن رشد تناقضات هذا الرأي ونتائجه أراد أن يوضـــح لنـــا الأسباب الحقيقية التي دفعت بالقائلين لهذا الرأي .

يقول ابن رشد " وأما الذي قاد المتكلمين من الأشـــعرية إلـــي هـــذا القـــول الهروب من القول بفعل القوى الطبيعية التي ركبها الله في الموجودات التي هاهنا ، كما ركب فيها النفوس وغير ذلك من الأسباب المؤثرة فهربوا من القول بأن هاهنا أسباباً مؤثرة هو بإذنه وحفظه لوجودها"(٤)

ولو علموا أن الطبيعة مصنوعة وأنه لا شيء أدل علي الصانع من وجود موجود بهذه الصفة في الأحكام لعلموا أن القائل بنفي الطبيعة قد اسقط جزءاً عظيماً من موجودات الاستدلال علي وجود الصانع ، يجحده جـــزءاً مـــن موجـــودات الله وبذلك أن جحد جنساً من المخلوقات والموجودات فقد جحد فعلاً من أفعال الخـــالق سبحانه ويقرب هذا ممن جحد صفة من صفاته(٥)

---

(١) ابن رشد : " الكشف عن مناهج الأدلة " – ص ٨٦ ، ٨٧

(٢) د/ عاطف العراقي : "النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد " – ص ٣٢٢

(٣) د/ عاطف العراقي : "النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد " – ص ١٩٤

(٤) ابن رشد :" مناهج الأدلة " – ص ٨٨ ، ٨٩

(٥) ابن رشد :" مناهج الأدلة" – ص ٨

ويوضح لنا ابن رشد سبباً آخر بقوله "فلما كان نظر هؤلاء القوم مـــأخوذاً من بادئ الرأي وهو الظنون التي تخطر للإنسان من أول نظرة، وكان يظهر فـــي بادئ الرأي أن اسم الإرادة إنما يطلق عن من يقدر أن يفعل الشر وضده رأوا إنهم إن لم يضعوا أن الموجودات جائزة لم يقدروا أن يقولوا بوجود فاعل مريد فقالوا أن الموجودات كلها جائزة ليثبتوا من ذلك المبدئ الفاعل مريداً [١]

فابن رشد لم يشأ أن يتبع الأشاعرة الذين لم يجرؤا علي مجابهة مشكلة خلق الشر [٢] ووقعوا في تناقض كبير ونتائج وضحها ابن رشد فيما سبق .

من هنا يأتي القول بأن مشكلة السببية كانت لها علاقة بـــالخير والشـــر إذا وضعنا في الاعتبار أن الذي قاد المتكلمين إلي نفي الأسباب كما وضحنا الهـــروب من مشكلة خلق الشر وتوسعوا في الإرادة علي حساب العدل الإلهي بل علي حساب العقل والحكمة الإلهية .

وسوف نعرف كيف واجه ابن رشد هذه المشكلة التي هرب منها الأشـــاعرة فخلق الشر ووجود الأسباب والمسببات لا يتنافى مع وجود الله وعدالته .

---

(١) ابن رشد : " الكشف عن مناهج الأدلة " ـ ص ٨٩

(٢) د/ محمود قاسم : "ابن رشد وفلسفته الدينية" ـ ص ١٩٠

ثالثاً : الحرية الإنسانية وعلاقتها بمشكلة الخير والشر

قبل أن يدلي ابن رشد برأيه في مشكلة القضاء والقدر يعرض لنا صعوبات القول بالجبر وصعوبات القول بالحرية ، فالقول بعدم وجود اكتساب للإنسان يؤدى إلي الجبر كما يؤدي إلي عدم وجود تحديد ثابت يقيني لمدلول الخير والشر طالما أن الأمر كله من عند الله ، والقول أن الإرادة الإنسانية لا تؤثر في مجرى حوادث العالم قول متناقض إذا لو أرجعناها إلي الله مباشرة لما تسنى لنا تسميتها إرادة.[١]

بل أن القول بالقضاء والقدر يتنافى مع فكرة الثواب والعقاب بل يبطلها من الأساس[٢] إذ كيف نحاسب علي أفعال وضعها الله ، أي أن من الظلم مجازاة الإنسان علي أفعال وأعمال لا تتم إلا بإرادة ليست تحت القدرة الإنسانية وهذا يؤدي إلي صعوبات أخلاقية فلا تكليف إلا إذا كانت هناك صلة بين الفاعل والمفعول .[٣]

ولذلك يذهب ابن رشد إلي أن الله قد خلق لنا قوى نستطيع بها اكتساب أشياء هي أضداد [٤] لكي يكون هناك مدلول للخير والشر ودفاعاً عن مسئولية الإنسان في أفعاله وتأكيداً علي الجزاء وهو الثواب والعقاب فحرية الفعل هي التي تضمن لنا التوجه إلي الخير والبعد عن الشر حتى أن الفعل الفاضل هو الذي يكون بالمشيئة والاختيار.[٥]

---

(١) د/ عاطف العراقي : "مشكلة الحرية في الفكر الإسلامي - مقالة في كتاب " دراسات فلسفية " مهداه للدكتور ابراهيم بيومي مدكور ، إشراف عثمان أمين ،الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ص ٢٠٦

(٢) د/ نبيلة ذكرى ذكي : " مقالة في الكتاب التذكاري" – ص ٢٨٧

(٣) د/ عاطف العراقي : "مشكلة الحرية في الفكر الإسلامي - - مرجع سابق ، ص ٢٠٦ ، ٢٠٧

(٤) د/ عاطف العراقي : "مشكلة الحرية في الفكر الإسلامي - - ص ٢٠٧

(٥) د/ عاطف العراقي : "مشكلة الحرية في الفكر الإسلامي - - ص ٢٠٦

لقد تسائل ابن رشد قائلاً إذا كان هناك تعارض فكيف نجمع بين هذا التعارض الذي يوجد في المسموع نفسه وفي المعقول ويجيبنا ابن رشد كعادته إن الظاهر من مقصد الشارع ليس تفريق الاعتقادين وإنما القصد هو الجمع بينهما علي التوسط بشرط أن يكون حقاً[١]

ومن هنا يصل ابن رشد إلي وجوب الربط بين الإرادة الداخلية والعالم الخارجي وذلك عن طريق الاعتقاد بأن الأسباب التي من خارج تشير إلي نظام محدود وضروري وهي نواميس الكون ونظمه الثابتة ولهذا لا بد من الاعتقاد بأن إرادتنا وأفعالنا لا تتم ولا توجد إلا بموافقة الأسباب التي من الخارج[٢]

فابن رشد قسم الموجودات الحادثة إلي قسمين: جواهر وأعراض فالجواهر هي الفعل الحقيقي وهي لله ولا قبل للإنسان باختراعها ، أما الأعراض فهي الأسباب التي تقترن بها وهي من فعل الموجودات وعملها قاصر علي توليد الأعراض .[٣] فالفلاح مثلاً إنما يفعل في الأرض تخيراً وإصلاحاً ويبدر فيها الحب أما المعطى لخلقه السنبلة فهو الله .[٤]

وبالتالي فلا خوف من نسبة الحرية إلي الإرادة الإنسانية لأن هذا لا يؤدي إلي القول بأكثر من خالق طالما أن المخلوقات في الحقيقة هي الجواهر التي اخترعها الله.[٥]

---

(١) د/ عاطف العراقي : "مشكلة الحرية في الفكر الإسلامي - ص ٢٠٧

(٢) د/ عاطف العراقي : "مشكلة الحرية في الفكر الإسلامي - ص ٢٠٧،٢٠٩

(٣) د/ ميرفت عزت بالي : " موقف ابن رشد من مشكلة الخير والشر " – الكتاب التذكاري" – ص ٣٨٦

(٤) د/ عاطف العراقي : "مشكلة الحرية في الفكر الإسلامي - ص ٢١١

(٥) د/ عاطف العراقي : "مشكلة الحرية في الفكر الإسلامي - -ص ٢١١

نعم هناك حرية إنسانية ولكن مقيدة بنواميس الكون وبالعلاقات الضرورية الثابتة بين الأشياء ، ولا يمكن أن تفضي هذه النواميس إلي أي نوع من أنواع الجبرية ولهذا وجدناه يقيم هذه الفكرة علي أساس السببية.[١]

لقد دافع ابن رشد عن الحرية الإنسانية المرتبطة بنواميس الكون والعلاقات الضرورية ورفض رفضاً قاطعاً الجبر باعتباره يؤدي إلي إبطال فكرة الثواب والعقاب ، كما لا نستطيع تحديد مدلول الخير والشر بل تبطل مسئولية الإنسان عن أفعاله بل التكليف علي وجه العموم ، حيث الأمر بترك الشرور لا يكون له معنى مع الجبر ، بل يؤدي إلي أن الله ينسب إليه الشر باعتباره خالق أفعال العباد ، وهذا مالا يقبله ابن رشد ، لأن الشر هو من طبيعة الهيولي ومن طبيعة الوجود لأن الشر يعتبر دائماً شرط ضروري لوجود الخير إذ لولا إمكانية الشر لكانت إمكانية الخير ضرباً من المحال.[٢]

لقد كانت مشكلة الشر منذ البداية مرتبطة في أذهان الكثير بمشكلة الاختيار أو الحرية فالإحالة المستمرة إلي الشر والصراع العنيف بين الخير والشر هما اللذان يدعمان قدرتنا علي الاختيار وهما اللذان يؤكدان مسئوليتنا في الوقت نفسه.[٣] لذلك نجد أن ابن رشد قد ربط مشكلة الحرية بالخير والشر لأنهما مرتبطان بعضهم ببعض برباط وثيق وهذا إن دل علي شيء إنما يدل علي الاتساق الفكري في آراء ابن رشد دون أدنى تناقض .

---

(١) د/ عاطف العراقي : "مشكلة الحرية في الفكر الإسلامي - ص ٢٠٩ ، ٢١٣
(٢) د/زكريا ابراهيم : " المشكلة الخلقية " - مكتبة مصر ، ط ٣ ، ١٩٨٠ ، ص ٢١٩
(٣) د/ زكريا ابراهيم : " المشكلة الخلقية " - مكتبة مصر ، ط ٣ ، ١٩٨٠ ، ص ٢٢٠

رابعاً : العلم الإلهي وعلاقته بمشكلة الخير والشر

لقد أثبت ابن رشد صفة العلم لله تعلى وقدم لنا نصوص عديـــدة ومتعـــددة لكي يدافع بها لإثبات هذه الصفة [١] بل نجده في كتاب "الكشف عن مناهج الأدلة " وهو يتكلم في الصفات يبدأ بصفة العلم ويعطيها الأولوية في الحديث عنها بقولـــه" وأما الأوصاف التي صرح الكتاب العزيز بوصف الصانع الموجد للعالم بها فهـي أوصاف الكمال الموجودة للإنسان وهي صفات العلــم والحيــاة والقـــدرة والإرادة والسمع والكلام فأما العلم ...." [٢]وهكذا كما هو واضح من النص يبدأ بصـــفة العلم .

لقد نبه الكتاب العزيز علي وجه الدلالة عليه في قوله تعالى " ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير" [٤] ووجه الدلالة أن المصنوع يدل من جهة الترتيب الذي في أجزائه أعني كون صنع بعضهما من أجل بعض ومن جهة موافقـــة جميعهـــا للمنفعة المقصودة بذلك المصنوع إنه لم يحدث عن صانع هو طبيعة دائمـــاً ولكـــن حدث عن صانع رتب ما قبل الغاية فوجب أن يكون عالماً به ...." [٣]

ثم يعطينا ابن رشد مثالاً علي ذلك " فالإنسان إذا نظر إلي البيت فـــأدرك أن الأساس إنما صنع من أجل الحائط وأن الحائط من أجل السقف تبين أن البيت إنمـــا وجد عن عالم بصناعة البناء". [٤]

---

(١) د/ عاطف العراقي : " المنهج النقدي في فلسفة بن رشد " – ص ٨٧

(٢) ابن رشد : " الكشف عن مناهج الأدلة" – ص ٥٣

(٣) ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة " – ص ٥٣

(٤) ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة " – ص ٥٤

وبعد أن قدم ابن رشد الدلائل علي إثبات صفة العلم الإلهي أراد أن ينبهنا إلي شيء مهم جداً وهو التفرقة بين العلم الإلهي والعلم الإنساني حيث أنه فرق تفرقة حاسمة وجذرية بين العلم الإلهى والعلم الإنساني [١]

وذلك لأن العلم القديم إنما يتعلق بالموجودات علي صفة غير الصفة التي يتعلق بها العلم الحديث [٢] فالحال فيه – أي العلم القديم – مع الموجود خلاف الحال في العلم المحدث مع الموجود وذلك أن وجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا والعلم القديم هو علة وسبب للموجود[٣]

فالعلوم الإنسانية كلها انفعالات وتأثيرات عن الموجودات ، والموجودات هي المؤثرة فيها وعلم الباريء سبحانه هو المؤثر في الموجودات والموجودات ه المنفعلة عنه.[٤]

فمن هنا كان من الواجب أن يكون هنالك للموجودات علم آخر لا يكيف وهو العلم القديم سبحانه .[٥] فعلمه سبحانه وتعالى لا يتصف بالكلي ولا بالجزئي وإنما علم كلي عالم بالجزيئات التي هي بالفعل بالقوة فمعلومة ضرورة هو علم بالقوة وإذا كان الكلي هو علم بالقوة ولا قوة في علمه سبحانه فعلمه ليس بكلي، وواضح من ذلك ألا يكون علمه جزيئاً لأن الجزيئات لا نهاية لها ولا يحصرها علم [٦] وترتب علي حدوثه أشياء مستمرة في ذاته . وهذا بالإضافة إلي أنه لابد أن يكون

---

(١) د/ عاطف العراقي : " المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد " - ص ٩٧

(٢) ابن رشد : " ضميمة العلم الإلهي " – رسالة منشورة ضمن كتاب " فصل المقال " – ص ٧٦ ، تحقيق الدكتور محمد عمارة

(٣) ابن رشد : " ضميمة العلم الإلهي " – رسالة منشورة ضمن كتاب " فصل المقال " – ص ٧٥

(٤) ابن رشد : " تهافت التهافت " – جـ ٢ ، ص ٦٧٥ ، ٦٧٦

(٥) ابن رشد : " ضميمة العلم الإلهي " - ص ٧٦

(٦) د/ عاطف العراقي : " المنهج النقدي " – ص ٩٢

الشر من علمه[١] فهو سبحانه لا يتصف بالعلم الذي فينا ولا بالجهل الذي هو مقابله [٢] فالذات الإلهية تعلم الكليات والجزيئات بسبل تختلف عما يعلمه الإنسان .

فالعلوم الإنسانية كلها انفعالات وتأثيرات عن الموجودات والموجودات هي المؤثرة فيها وعلم الباريء سبحانه هو المؤثر في الموجودات والموجودات هي المنفعلة عنه.[٣]

فمن هنا كان من الواجب أن يكون هنالك للموجودات علم آخر لا يكيف وهو العلم القديم سبحانه .[٤]

فعلمه سبحانه وتعالى لا يتصف بالكلي ولا بالجزئي لأن الذي علمه كلي عالم بالجزيئات التي هي بالفعل بالقوة فمعلومة ضرورة هو علم بالقوة وإذا كان الكلي إنما هو علم للأمور الجزئية وإذا كان الكلي هو علم بالقوة ولا قوة في علمه سبحانه فعلمه ليس بكلي واضح من ذلك ألا يكون علمه جزئياً لأن الجزيئات لا نهاية لها ولا يحصرها علم[٥] وترتب علي حدوثه أشياء مستمرة في ذاته. هذا بالإضافة غلي أنه لابد أن يكون الشر من عمله[٦] فهو سبحانه لا يتصف بالعلم الذي فينا ولا بالجهل الذي هو مقابله[٧] فالذات الإلهية تعلم الكليات والجزيئات بسبل

(١) د/ عاطف العراقي : " النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد " – ص ١٩٦
(٢) د/ عاطف العراقي : " النزعة النقدية في فلسفة ابن رشد " –ص ٩٢
(٣) ابن رشد : " تهافت التهافت" –جـ ٢ ، ص ٦٧٥ ، ٦٧٦
(٤) ابن رشد : " ضميمة العلم الإلهي" - ص ٧٦
(٥) د/ عاطف العراقي : " المنهج النقدي " – ص ٩٢
(٦) د/ عاطف العراقي : " النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد " –- ص ١٩٦
(٧) د/ عاطف العراقي : " النزعة النقدي في فلسفة ابن رشد " –ص ٩٢

تختلف عما يعلمه الإنسان . فعلم الله فيما يرى ابن رشد من الضرب الذي لا يدرك كيفيته إلا هو [١].

وإذا وصف بأنه جزئي يتعلق بكل جزئية صغيرة من جزيئات هذا العـالم فإن هذا يؤذي إلي صعوبة تفسير الخير والشر وإدراك طبيعتها [٢] بالإضافة إلي أنه لابد أن يكون الشر من عمله[٣] لأن الخير عادة يكمن في الكلـي وكلمـا إقتـرب الجزئي من الكلي سيطر الكلي عليه فضعف تأثير الشر وعندما يشمل الكلي الجزئي وجدنا أن نسبة الشر تضاءلت أو علي الأقل لا تكون بصورتها الواضـحة عنـدما تكون منفصلة عن الكلي ، ولذلك فإن ما يقال عن الشر أنه عرض هو صحيح حيث أن العرض لا استقلال له في الوجود ولا إنفراد به له في التحقيق [٤].

ولذلك لابد لنا في تفسير الخير والشر أن نضعهما في علم الله الكلي وليس العلم بالجزئيات لأن الله يحفظ ويعني بالنوع وليس بالعدد لأن عناية الله تشمل جميع الموجودات [٥]

وبذلك يمكن القول بأن الشر قد تحول إلي مجموعة من الوسائل يقصد بهـا الوصول إلي الخير وهو النظام الموجود في العالم حيث نجد أن كـل الموجـودات تجتمع وتتحرك حول غاية واحدة هي الخير [٦].

---

(١) د/ ميرفت بالي : " موقف ابن رشد من مشكلة الخير والشر " – مقال في الكتاب التذكاري" عن ابن رشد ، سنة ١٩٩٣ ، ص ٣٦٥

(٢) د/ عاطف العراقي : " النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد " – ص ١٩٥

(٣) د/ عاطف العراقي : " النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد " – ص ١٩٦

(٤) د/ نبيلة ذكرى ذكي : " ابن رشد والمؤثرات اليونانية في فلسفتة الإلهية " مقال في الكتاب التذكاري"١٩٩٣ ، مرجع سابق ، ص ٢٨٥

(٥) د/ نبيلة ذكرى ذكي : " ابن رشد والمؤثرات اليونانية في فلسفتة الإلهية " مقال في الكتاب التذكاري"١٩٩٣ ، مرجع سابق ، ص ٢٨٥

(٦) د/ نبيلة ذكرى ذكي : " ابن رشد والمؤثرات اليونانية في فلسفته الإلهية " مقال في الكتاب التذكاري"١٩٩٣ ، ص ٢٨٥

وبهذه يمكن القول بأن ابن رشد قد ربط مشكلة الخير والشر بالعلم الإلهي فهو ينفي أن يعلم الله بالجزئيات علي نحو علمنا وذلك لأن في ذلك نعجز عن تفسير الخير والشر وإدراك طبيعتهما بل يؤدي بنا إلي أن الشر يكون من عمله وهذا مالا يرضاه ابن رشد لأن الله عادل لا يكون الشر من مقصودة.

بل ويمكن القول بان مشكلة الخير والشر ارتبطت منذ البداية بفكرته عن العلم الإلهي [١] لأن عدم وصف العلم الإلهي بالجزئي قد يبعد عن الله فعل الشر حيث أن الشر لا يكون من مقصودة لأنه وضع من أجل الخير .

خامساً : الوحدانية وعلاقتها بالخير والشر

قبل أن يدلي ابن رشد برأيه في الوحدانية وكعادته يوجه نقداً لاذعاً إلي الأشاعرة في أدلتهم علي الوحدانية فهى تعد أدلة غير صحيحة وضعيفة الأساس .[٢] ويركز ابن رشد علي دليل التمانع الذي يقول به الأشاعرة حيث أن دليل التمانع لا يجرى مجرى الأدلة الطبيعية لأنه لا يوجد برهاناً ولا يجرى مجرى الشرع لأن الجمهور لا يستطيع فهم ما تقولون به ولا يمكن أن يقع له إقناع بهذه الفكرة .[٣]

وخلاصة هذا الدليل عند الشاعرة هو أن الإله واحد ويستحيل تقدير إلهين والدليل عليه أن لو قدرنا إلهين وفرضنا الكلام في جسم وقدرنا من أحدهما إرادة تحريكه ومن الثاني إرادة تسكينه فتصدى لنا وجوه حلها مستحلة وذلك أن لو فرضنا نفوذ إرادتهما ووقوع مراديهما لأفضى ذلك إلي اجتماع الحركة والسكون في المحل الواحد وهذا مستحيل ويستحيل أيضاً أن لا تنفذ إرادتهما لأنه سوف يؤدي

---

(١) د/ عاطف العراقي : " النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد "
(٢) د / عاطف العراقي : " المنهج النقدي" – ص ٧٩
(٣) د / عاطف العراقي : " المنهج النقدي" – ص ٨٠

إلي إثبات إلهين عاجزين ويستحيل أيضاً أن ينفذ إرادة أحدهما دون الآخر إذا في ذلك تعجيز أيضاً.[١]

هذا هو دليل التمانع كما رآه الأشاعرة وفي نظر ابن رشد انه يعد دليلاً ضعيفاً وذلك لأنه كما يجوز في العقل أن تقول بالاختلاف بين الإلهين فإنه يجوز أيضاً اتفاقهما بحيث يكونا كصانعين اتفقا علي صناعة مصنوع واحد[٢]

إن ابن رشد يريد التدليل علي وحدانية الله بطريقة أخرى يعتبرها أكثر " بساطة ويقيناً حيث أن طريق الشرع بني علي ثلاث آيات هي :
"لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا"[٣] " ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم علي بعض سبحان الله عما يصفون "[٤]
والآية الثالثة " قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذا لابتغوا إلي ذي العرش سبيلاً"[٥]

فمدلول الآية الأولى مغروز في الفطر بالطبع حيث أنه من المعلوم بنفسه إن كان إلهين وكل واحد منهما فعله فعل صاحبه فلا يمكن عن تدبيرها مدينة واحدة لأنه لا يكون عن فاعلين من نوع واحد فعل واحد، فيجب ضرورة أن تفسد المدينة الواحدة ولا يمكن أن يفعل أحدهما ويبقى الآخر معطلاً وذلك يتنافى مع الإله ويضرب لنا ابن رشد مثالاً علي ذلك مثل النظام الموجود في العالم كالنظام الموجود في المعسكر من قبل قائد المعسكر.

---

(١) د / عاطف العراقي : " المنهج النقدي" – ص ٨٠، ٨١
(٢) د/ عاطف العراقي : " المنهج النقدي " – ص ٨١
(٣) سورة الأنبياء : آية ٢٢
(٤) سورة المؤمنون : آية ٩١
(٥) سورة الإسراء : آية ٤٢

أما عن الآية الثانية فإنها تعد رداً علي من يضع آلهة كثيرة مختلفة الأفعال فإنها لا يكون عنها موجود واحد ولما كان العالم واحد وجب ألا يكون عن آلهة مختلفة

أما عن الآية الثالثة فإنها تحاول البرهنة علي امتناع وجود إلهين فعلهما واحد وذلك لوجب أن يكون معه علي العرش فكأن يوجد موجودان متماثلان ينسبان إلي محل واحد نسبة واحدة وهذا لا يجوز وذلك لأن المثلين لا ينسبان إلي محل واحد نسبة واحدة. [١]

لذلك نجد ابن رشد يقول " فلما تأمل القدماء الموجودات ورأوا أنها كلها تؤم غاية واحدة هي النظام الموجود في العالم اعتقدوا أن مصدر العالم يجب أن يكون بهذه الصفة .... " [٢] صفة الوحدانية .

وإذا كان الأشاعرة أرادوا الدفاع عن التوحيد – فيما يعتقدون – من أن إثبات أفعال للقوى الطبيعية يفضي بنا إلي تعدد الآلهة فابن رشد لا يجد في ذلك تعدد للآلهة بل هو إنكار لجزء عظيم من مخلوقات الخالق .

يقول " ولوعلموا أن الطبيعة مصنوعة وإنه لا شيء أدل علي الصانع من وجود موجود بهذه الصفة في الإحكام لعلموا أن القائل بنفي الطبيعة قد أسقط جزءاً عظيماً من موجودات الاستدلال علي وجود الصانع العالم بجحده جزء من موجودات الله وذلك أن من جحد جنساً من المخلوقات والموجودات فقد جحد فعلاً من أفعال الخالق سبحانه وتعالى ويقرب هذا ممن جحد صفة من صفاته [٣] كذلك

---

(١) د/ عاطف العراقي : " المنهج النقدي " – ص ٨٢ ، ٨٥
(٢) ابن رشد : " تهافت التهافت " – جـ ٢ ، ص ٩٠٣
(٣) ابن رشد : " الكشف عن مناهج الأدلة " – ص ٨٩

نجد أن الأشاعرة قد نسبوا إلي الله فعل الشر وذلك لكي يثبتوا الوحدانية ويؤكـــدوا علي عدم تعدد الآلهة – فيما يعتقدون – .

يقول ابن رشد " وكان يظهر في بادي الرأي أن اسم الإرادة إنما يطلق عن من يقدر أن يفعل الشر وضده رأوا أنهم إلا لم يضعوا أن الموجودات جـــائزة لـــم يقدروا أن يقولوا بوجود فاعل مريد فقالوا أن الموجودات كلها جائزة ليثبتوا من ذلك المبدي الفاعل مريد .[١]

فبالرغم من وجود الخير والشر في الكون فالموجودات جميعاً تســـعى إلـــي غاية واحدة وهي النظام [٢] فابن رشد يريد الارتفاع إلي إله واحد بالرغم من وجود كل من الخير والشر، ومن هنا ارتبط بحث مشكلة الخير والشر بمبحث الوحدانية أي يجب محاولة تفسير الشر دون النزول علي قول القائل بأن هناك إلهـــاً خالقـــاً للخير وإلهاً خالقاً للشر .[٣]

فمشكلة الخير والشر مرتبطة بالتوحيد حيث جعل من فعل الله قد يعلى مـــن التوحيد وينفى أي جانب ينسب إليه شيء ويتعارض مع التوحيد فتفسيره للشر فـــي العالم مرتبط بالوحدانية حيث إرجاع كل شيء لله سبحانه وتعالى وفي نفس الوقت لا يفسر الشر بأنه ظلم بل هو عدلاً طالما أنه وضع من أجل الخير .

---

(١) ابن رشد : " الكشف عن مناهج الأدلة " – ص ٨٩
(٢) د/ ميرفت دالي : " موقف بن رشد من مشكلة الخير والشر " – ص مرجع سابق ، ص ٣٦٤
(٣) د/ عاطف العراقي : " النزعة العقلية " – ص ١٩٥

سادساً : مفهوم الخير والشر عند ابن رشد

حدد لنا ابن رشد مفهوم الخير والشر تحديداً دقيقاً وأن لكـل منهمـا ذاتيـة خاصة تخصه " وأن للأشياء صفات ذاتية تعبر عن ماهية الشيء التي بها وجـوده الذي يخصه [١] فيجب أن يكون القول دالاً علي الطبيعة التي يدل بها وجوده عليها الاسم لا علي أمر خارج علي طبيعة الشيء زائد عليها أو نـاقص عنهـا [٢] لان الأمر المطلق الذي يعلن أن الفعل في ذاته يكون ضرورياً ضرورة موضوعية .[٣]

لقد حاول ابن رشد إبراز الخصائص للأشياء الموجودة فـي العـالم لكـي تنطبق عليها صفة الضرورة حتى يصعد من هذه الخصائص إلي تقريـر أن لكـل شيء سبباً في وجوده وله نوعية مميزة قد لا تتشابه مع خاصية أخـرى لموجـود آخر [٤]

والاتجاه العقلي الذي يسير عليه ابن رشد يجعل الخير والشر فـي طبيعـة الأفعال ذاتها حتى تتصف القيم الخلقية بالضرورة والكلية [٥] لـذلك نجـده ينتقد الأشاعرة لأن مفهومها عن الخير والشر في غاية الشناعة . يقول ابن رشد في ذلك " قد ذهب الأشعرية في العدل والجور في حق الله سبحانه إلي رأي غريب جداً في العقل والشرع أعني أنها صرحت من ذلك بمعنى لم يصرح به الشرع بل صـرح

---

(١) ابن رشد : " تلخيص الجدل " – تحقيق د/ محمد سليم سالم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٠ ، ص ١٨

(٢) المرجع السابق : ص ١٠٦

(٣) إمانويل كانت : " تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق – ترجمة د/ عبد الغفار مكاوي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٠ ، ص ٥٠٢

(٤) د/ نبيلة ذكرى ذكري : " ابن رشد والمؤثرات اليونانية في فلسفته الإلهية " – بحث ضمن الكتاب التذكاري " ، ص ٢٨٠ ، كذلك د/ عاطف العراقي " مشكلة الحرية في الفكر الإسلامي " – ص ٢٠٩

(٥) د/ أحمد محمود صبحي : "الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي " – ص ١٢٨

بضده وذلك أنهم قالوا إن الغائب في هذا بخلاف الشاهد زعموا أنه إنما اتصف بالعدل والجور لمكان الحجر الذي عليه في أفعال من الشريعة.

فمتى فعل الإنسان شيئاً هو عدل بالشرع كان عادلاً ومن فعل ما وضع الشرع أنه جور فهو جائر، قالوا وأما ما ليس مكلفاً ولا داخلاً تحت حجر الشرع فليس يوجد في حقه فعل هو جور أو عدل بل كل أفعاله عدل والتزموا أنه ليس هاهنا شيء هو في نفسه عدل ولا شيء هو في نفسه جور وهذا في غاية الشناعة بأنه ليس يكون هاهنا شيء هو في نفسه خير ولا شيء هو في نفسه شر، فإن العدل معروف بنفسه أنه خير وأن الجور شر فيكون الشرك بالله ليس في نفسه جوراً ولا ظلماً إلا من جهة الشرع، وأنه لو ورد الشرع بوجوب اعتقاد الشريك له لكان عدلاً وكذلك لو ورد بمعصية لكان عدلاً وهذا خلاف المسموع والمعقول ".[١]

هكذا يوضح لنا ابن رشد بأن للخير والشر صفات ذاتية تتعلق بهما . وقد انتقد الأشاعرة في هذا المجال لأنهم لم يحددوا أن للأشياء طبائع خاصة وصفات ذاتية ثابتة وأن ليس هناك شيء في نفسه خيراً ولا شيء في نفسه شراً فعند ابن رشد الخير خير في ذاته، والشر شراً في ذاته، وغير هذا القول ضاراً جداً في الحكمة الإنسانية لأن هذا القول من جانب المتكلمين يؤدى إلى عدم الاعتراف بالخصائص الثابتة الضرورية للأشياء فإنه يجب نقد القول بأن الأمور كلها ممكنة بالنسبة لله تعالى إذا من الواضح إن الأمور كلها غير ممكنة للإله تعالى إذا لا يمكن أن يكون الفاسد أزلياً ولا يكون الأولي فاسداً كما لا يمكن في المثلث أن تعود زواياه مساوية لأربع قوائم ولا في الألوان تعود مسموعات"[٢]

---

(١) ابن رشد : " مناهج الأدلة " - ص ١١٣
(٢) ابن رشد : " تلخيص ما بعد الطبيعة " - تحقيق د/ عثمان أمين ، ط ٢ ، ص ١٦٤

فهذا قلب للحقائق لأن هذا القول غريب جداً عن سماع الإنسان ومنافر لطبيعة الوجود الذي في غاية الخير وذلك أنه لا يكون ها هنا شيء هو خير بذاته بل بالوضع ولاشيء هو شر بذاته ويمكن أن ينقلب الخير شراً والشر خيرفلا يكون هاهنا حقيقة حتى يكون تعظيم الأول – الله – وعبادته إنما هو خير بالوضع وقد كان يمكن أن يكون الخير كله في ترك عبادته والإعراض عن اعتقاد تعظيمه"[١]

بل إن الغزالي نفسه عندما رأي بأن ليس للأشياء صفات خاصة ولا صور عنها الأفعال الخاصة بموجود موجود قول في غاية الشناعة وخلاف ما يفعله الإنسان . سلمه في هذا القول ونقل الأفكار إلي موضوعين أحدهما أنه قد يمكن أن توجد هذه الصفات للموجود ولا يوجد لها تأثير، والثاني أنه ليس للصور الخاصة بموجود موجود مادة خاصة [٢]

فإذا كان ابن رشد ينادي بالخصائص الثابتة المعينة لكل شيء فإن هذا هو الذي دفعه إلي نقد طرق الأشاعرة والغزالي[٣] وهو لا يهاجم أو ينقد آرائهم إلا عندما يتعرضون للنظر العقلي [٤] ويتناقضون مع العقل والعلم والحكمة .

فإنه من المعروف بنفسه أن للأشياء ذوات وصفات هي التي اقتضت الأفعال الخاصة بموجود موجود وهي التي من قبلها اختلفت ذوات الأشياء وأسماؤها وحدودها فلو لم يكن لموجود موجود فعل يخصه لم يكن له طبيعة تخصه لما كان

---

(١) ابن رشد : " تلخيص ما بعد الطبيعة " – تحقيق د/ عثمان أمين ، ط ٢ ، ص ١٦٤

(٢) ابن رشد : " تهافت التهافت " – ص ٨٠٦ ، جـ٢

(٣) د/ عاطف العراقي : " تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية" – ص ١٣٧

(٤) د/ عاطف العراقي : " المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد" – ص ٦٧

له اسم يخصه ولا حد وكانت الأشياء كلها شيئاً واحداً لأن ذلك الواحد يسال عنه هل له فعل واحد يخصه فهنا أفعال خاصة صادرة عن طبائع خاصة وإن لم يكن له فعل يخصه واحد فالواحد ليس بواحد وإذا ارتفعت طبيعة الواحد ارتفع الموجود وإذا ارتفعت طبيعة الموجود لزم العدم [١]

فابن رشد يؤكد علي أهمية العقل والعمل بمقتضاه فأي شيء يأخذ صفة الخلقية من الطبيعة أو وفقاً للعقل

ومن هنا يمكن القول بأن خيرية الأفعال تقوم في طبائعها وذلك أن الله تبارك وتعالى أوجد موجودات بأسباب سخرها لها من خارج وهي الأجسام السماوية وبأسباب أوجدها في ذوات تلك الموجودات وهي النفوس والقوى الطبيعية ، حتى أنحفظ بذلك وجود الموجودات وتمت الحكمة فمن أظلم ممن أبطل الحكمة وافترى علي الله الكذب [٢] فالحكمة الإلهية اقتضت أن يكون ذوات للأشياء تعبر عن طبيعتها لكي يمكن للعقل الإنساني المشترك أن يميز تميزاً تاماً بين ما هو خير وبين ما هو شر. [٣]

فإن العقل هو الذي يكتشف عن خصائص الأفعال والالتزام بالعقل ومنهجه كان ابن رشد حريصاً عليه ونجده بارزاً في مشكلة الخير والشر فقد ارجع ابن رشد التميز بين الخير والشر.[٤]

---

(١) ابن رشد : " تهافت التهافت" – جـ٢ و ص ٧٨٢ ، ٧٨٣
(٢) ابن رشيد : " الكشف عن مناهج الأدلة" - ص ٨٦ ، ٨٩ ، ٩٠
(٣) إمانويل كانت : " تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق " – مرجع سابق ، ص ٣٣
(٤) د/ عاطف العراقي : " فلسفة ابن رشد وفكرنا العربي المعاصر " – بحث في الكتاب التذكاري " عن ابن رشد ، ١٩٩٣ و المجلس الأعلى للثقافة ،إشراف وتصدير د / عاطف العراقي ص ١٧٣

ومن هنا نستطيع القول بأن ابن رشد قد حدد لنا الخير تحديداً دقيقاً عنـــدما أعلن أن الخير خير في ذاته والشر شراً في ذاته وان لكل واحد منهما طبيعة تخصه ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن ينقلب الخير شراً والشر خيراً لأن هذا يبطـــل العلم والعقل ومنافي للحكمة الإلهية .

سابعاً مصـدر الخيـر والشـر

دافع ابن رشد عن العدل الإلهى فبعد أن بين الصفات الذاتية للأشـــياء وأن لكل من الخير والشر وجود وصفة ذاتية ثابتة وأن الأســـباب والمســـببات يجـب الاعتراف بها والتأكيد عليها، أوضح لنا ابن رشد أن الله عادلاً وقد انتقد الأشـــاعرة فى هذا الإطار "فما تقوله الأشعرية من أنه يجوز على الله أن يفعل مالا يرضاه أو يأمرنا بما لا نريده فنعوذ بالله من هذا الاعتقاد فى الله سبحانه وهو كفر". [١]

وأنه لو ورد الشرع بوجوب اعتقاد الشريك له لكان عادلاً وكذلك لـــو ورد بمعصية لكان عادلاً فهذا كله خلاف لما عليه المسموع والمعقول أما المسموع فإن الله قد وصف نفسه بالقسط ونفى عن نفسه الظلم فقال تعالى "شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وألوا العلم قائماً بالقسط". [٢]

(١) ابن رشد : "الكشف عن مناهج الأدلة" - ص ١١٤

(٢) سورة آل عمران : آية ١٨

وقال تعالى "وما ربك بظلام للعبيد" [١] وقال "إن الله لا يظلم الناس شيئاً ولكن الناس أنفسهم يظلمون" [٢]. [٣] وقوله تعالى "فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التى فطر الناس عليها" [٤]

وقوله تعالى "وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم" [٥]

كل هذه الآيات إنما تدل على عدالة الله ونفى عنه فعل الظلم كذلك قول النبي – صلى الله عليه وسلم– "كل مولود يولد على الفطرة". [٦] فالعدل أولى الصفات بالاعتبار. [٧]

لقد قدم لنا ابن رشد العديد من الآيات القرآنية في سبيل إثبات عدالة الله ونفى الظلم عنه ولكن السؤال الذي يطرح نفسه الآن كيف نواجه كثير من الآيات القرآنية والتي تحمل عكس ذلك المعنى ؟ مثل قوله تعالى "يضل من يشاء ويهدى من يشاء" [٨] وقوله "لو شئنا لآتينا كل نفس هداها" [٩] وقوله تعالى "يضل به كثيراً ويهدى به كثيراً وما يضل به إلا الفاسقين" [١٠] وقوله تعالى "كذلك يضل الله ما يشاء" [١١]

---

(١) سورة ق : آية ٢٩
(٢) سورة يونس : آية ٤٤
(٣) ابن رشد: "الكشف عن مناهج الأدلة" - ص ١١٣
(٤) سورة الروم : آية ٣٠
(٥) سورة الأعراف : آية ١٧٢
(٦) ابن رشد: "الكشف عن مناهج الأدلة" - ص ١١٤
(٧) د/ أحمد محمود صبحى: " الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى" - ص ٤٨
(٨) سورة فاطر : آية ٨
(٩) سورة السجدة : آية ١٣
(١٠) سورة البقرة : آية ٢٦
(١١) سورة المدثر : آية ٣١

يجيب ابن رشد على هذا التساؤل بقوله "قلنا هذه الآيات ليس يمكن أن تحمل على ظاهرها وذلك أن هاهنا آيات كثيرة تعارضها بظاهرها مثل الآيات التى نفى فيها سبحانه عن نفسه الظلم ومثل قوله تعالى "ولا يرضى لعباده الكفر" [١] وهو بين أنه إذا لم يرض لهم الكفر أنه ليس يضلهم" [٢]

ومن هنا فإن ابن رشد قال بضرورة تأويل هذه الآيات القرآنية والتى تتعارض ظاهرها مع العدل وهو يطالبنا باستمرار إلى اللجوء إلى التأويل وذلك حتى نضع العقل فى مكانه اللائق به" [٣] والإعلاء من شأنه [٤] ودفاعاً عن العدل الإلهى ونفى الظلم عنه.

حيث أن ما من منطوق فى الشرع مخالف لظاهرة لما أدى إليه البرهان إلا إذا اعتبر وتصفحت سائر أجزائه وجد فى ألفاظ الشرع ما يشهد ظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنهم ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ولا أن تخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل. [٥]

والتأويل عند ابن رشد هو "إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب فى التجوز من تسمية الشئ بشبيهه أو بسببه أو لا حق أو مقارنة أو غير ذلك من الأشياء التى عُددت فى

---

(١) سورة الزمر : أية ٧
(٢) ابن رشد : "الكشف عن مناهج الأدلة" - ص١١٣ ، ١١٤
(٣) د/ عاطف العراقى : "فلسفة ابن رشد وفكرنا المعاصر" - "الكتاب التذكارى" - ١٩٩٣، ص ١٧٤
(٤) د/ حامد طاهر : "قضية العلاقة بين الفلسفة والدين" - مقالة ضمن "الكتاب التذكارى" - ١٩٩٣، ص ١٤٠
(٥) ابن رشد: "فصل المقال" - ص ٣٣

تعريف أصناف الكلام المجازى" [١] وهذا التأويل كان ضرورياً لأن للشرع ظاهراً وباطناً" فكثير من الصدر الأول قد نقل عنهم أنهم كانوا يرون أن للشرع ظـاهراً و باطناً وأنه ليس يجب أن يعلم بالباطن من ليس من أهل العلم به ولا يقـدر علـى فهمه[٢]

والسبب فى ورود الظاهر والباطن فى الشرع هو اخـتلاف نظـر النـاس وتباين قرائحهم فى التصديق والسبب فى ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيـه الراسخين فى العلم على التأويل الجامع بينهم" [٣] حيث أنه دعوة من الـدين إلـى الإقبال على التفلسف والعلم لأننا لا يمكن إدراك المعانى الخفية من هذه النصوص إلا بالنظر الفلسفى لأنه بدون هذا النظر الفلسفى فى أمور الدين سوف نترك جانب كبير من النصوص بدون فهم وبدون إدراك [٤] وما أكثر هذه الجوانب. وقد وضحنا فيما سبق مراتب الناس كما قال بها ابن رشد وعلاقة هذه المراتب بهذه المشكلة.

وهذا التأويل عند ابن رشد له أصوله وقواعده لذلك نجـده ينتقـد الفـرق الكلامية لأنها لم تراعى هذه الأصول والقواعد فكل فرقة منهم تأولت فى الشـريعة تأويلاً غير التأويل الذى تأولته الفرقة الأخرى وزعمت أنه الذى قصده الشرع حتى تمزق كل ممزق وبعد جداً عن موضعه الأول [٥] فابن رشد لم ينه عن التأويل ولم

---

(١) ابن رشد: "فصل المقال" - ص ٣٢
(٢) ابن رشد: "فصل المقال" - ص ٣٣
(٣) ابن رشد: "فصل المقال" - ص ٣٢
(٤) د/ محمد يوسف موسى:" بين الدين والفلسفة فى رأى بن رشد وفلاسفة العصر الوسيط" - ص ٩٦
(٥) ابن رشد: "مناهج الأدلة" - ص ٧١ ، ٧٢

يعيبه على أصحاب المذاهب الأخرى كما يذهب بعض الباحثين فى ذلك [١] إلا لأنهم لم يلتزموا بقواعد وأصول التأويل.

وأول هذه القواعد هو عدم تأويل الأصول "فالمتأول له كافر مثل من يعتقد أنه لا سعادة أخروية هاهنا ولا شقاء" [٢]

أما غير الأصول فيجب تأويلها لخير الشريعة والحكمة معاً وهذا التأويل لا بد له من قانون يحكم هذا التأويل ويتلخص فى أن المعانى الموجودة فى الشرع على أصناف مختلفة:

١- أن يكون المعنى الظاهر للنص ليس مراداً به هو مثال للمعنى المقصود حقيقة ولكنه لا يعلم أنه مثال ولا لماذا اختير ليكون مثالاً لذلك المعنى الخفى إلا بمقايسات بعيدة مركبة وتعلم طويل وعلوم كثيرة لا يقدر عليها إلا الخاصة وهذا الصنف لا يجوز أن يؤوله إلا الراسخون فى العلم ولا يصرح به لغيرهم.

٢- أن يكون المعنى الظاهر مثالاً ورمزاً أيضاً لمعنى آخر خفى ولكن من اليسير أن يفهم أنه مثالاً ولماذا هو بذاته مثال وهذا الصنف لابد من تأويله والتصريح بهذا التأويل للجميع.

٣- أن يكون المعنى الظاهر مثالاً ولكن يعرف بنفسه أو بعلم قريب أنه مثال وبعلم بعيد لا تقدر عليه العامة ومن فى حكمهم لماذا هو بنفسه مثال وهذا الصنف تأويله خاص بالعلماء ويؤولونه لأنفسهم خاصة.

---

(١) د/ مرفت بالى: "موقف ابن رشد من مشكلة الخير والشر" - مقالة ضمن "الكتاب التذكارى" عن ابن رشد، ص ٣٦٠، حيث تقول أنه استخدم التأويل مع أنه عابه على أصحاب المذاهب الأخرى

(٢) ابن رشد: "فصل المقال" - ص ٤٧

٤- أن يكون المعنى الظاهر مثالاً ورمزاً لآخر خفى ولكن لا يتبين أنه مثـال إلا بعلم بعيد ولماذا اختير بذاته ليكون مثالاً وهذا النوع من الأحفظ للشرع ألا يتعرض لتأويله لغير العلماء ولا يصرح بهذا التأويل للناس ولهـذا نجـده يلـوم الغزالـى والأشاعرة والمعتزلة لأنهم أثبتوا التأويل فى مؤلفاتهم فذاعت بين العامة ونتج عنها اعتقادات غريبة. [١]

فابن رشد وضع قواعد للتأويل حتى لا تتسـرب إليـه الفوضـى فحـدد النصوص التى يجب أن تأول دون غيرها وحدد من لهم الحق فى القيام بالتأويل أو بمعنى آخر يجب أن تأول دون غيرها وحدد من لهم الحق فى القيـام بالتأويـل أو بمعنى أخر الذين يكشف لهم عن الحقائق الفلسفية الباطنية المستترة وراء المعنـى الظاهرى للنص الدينى. [٢]

فبعد أن حدد لنا ابن رشد قواعد التأويل نجده قد عمل جاهداً لتطبيق هـذا التأويل على الآيات القرآنية التى توحى ظاهرها أن الله يضل العباد أو أن الله يظلم العباد فقوله تعالى "يضل من يشاء ويهدى من يشاء" [٣] فهى المشيئة السابقة التـى اقتضت أن يكون فى أجناس الموجودات خلق ضـالون أعنـى مهيئـين للضـلال بطباعهم ومسوقين إليه بما تكنفهم من الأسباب المضلة من داخل ومن خارج، وأما

---

(١) د/ محمد يوسف موسى، : "بين الدين والفلسفة فى رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط" - ص
(٢) د/ زينب محمود الخضيرى : "أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى" - ص ١٢٧
(٣) سورة فاطر : أية ٨

قوله تعالى "ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها" [١] معناه لو شــاء أن لا يخلــق خلقــاً مهيئين أن يعرض لهم الضلال إما من قبل طباعهم وإما من قبل الأسباب التى من خارج أو من قبل الأمرين كليهما لفعل ولكون خلقه الطباع فى ذلك مختلفة عرض أن تكون بعض الآيات مضله لقوم وهادية لقوم لأن هذه الآيات ممــا قصــد بهــا الإضلال مثل قوله تعالى "يضل به كثيراً ويهدى به كثيراً وما يضل به إلا الفاسقين" [٢] ومثل قوله تعالى "وما جعلنا الرؤيا التى أريناك إلا فتنة للناس والشجرة الملعونة فى القرآن" [٣] ومثل قوله تعالى فى أثر تعديده ملائكة النار "كذلك يضــل الله مــن يشاء ويهدى من يشاء" [٤] أى أنه يعرض للطبائع الشريرة أن تكون هذه الآيات فى حقهم مضلة كما يعرض للأبدان الرؤية أن تكون الأغذية النافعة مضرة بها". [٥]

فمن رأى ابن رشد أنه يجب تأويل كل الآيات التــى تــوهم أن الله يريــد إضلال خلقه وذلك لأن هذه الآيات لا تدل على أن الله يريد الشر لبعض عباده وإنما على أنه خلق وفيهم استعداد لكل من الخير والشر فقد اقتضت حكمتــه أن بعــض هؤلاء سوف يتجه إلى الشر. [٦]

فإننا نعلم جميعاً أن الله أرسل من أرسل من رسل لهداية العالم وإخراجه من ظلمات الحيرة والجهل إلى نور اليقين والمعرفة فكيف يخطر بالبال مــع هــذا أن

---

(١) سورة السجدة : آية ١٣
(٢) سورة البقرة : آية ٢٦
(٣) سورة الإسراء : آية ٦٠
(٤) سورة المدثر : آية ٣١
(٥) ابن رشد :"الكشف عن مناهج الأدلة" - ص ١١٤ ، ١١٥
(٦) د/ محمود قاسم :"ابن رشد وفلسفته الدينية" - ص ١٨٨

يذهب بعض المتكلمين إلى القول بأن الله قد يريد أن يضـل بعـض النـاس، وإذا فرضنا هذا ممكناً فكيف نثق بما أرسل وأوحى من الكتب.(١)

لقد سعى ابن رشد لكى يثبت عدالة الله وعدم فعله للظلم وأنه عادل وقـام بتأويل الآيات القرآنية التى توحى ظاهرها بعكس ما يذهب إليه.

وإذا كان الله عادلاً لا يفعل الشر ولا يضل أحد من عباده فما مصدره؟ وما الحكمة من وجوده؟

يقول ابن رشد "فإن قيل فما الحاجة إلى خلق صنف من المخلوقات يكونون بطباعهم مهيئين للضلال وهذا هو غاية الجور؟ " أى أن فى خلق صنف من الناس مهيئين للضلال يكون ذلك جوراً وليس عدلاً.

ويجيب ابن رشد على هذا التساؤل بقوله "إن الحكمة الإلهية اقتضت ذلـك وأن الجور كان يكون فى غير ذلك وذلك أن الطبيعة التى منهـا خلـق الإنسـان والتركيب الذى ركب عليه اقتضى أن يكون بعض النـاس وهـم الأقـل أشـراراً بطباعهم". (٢)

ولعل فى ذلك القول صعود إلى فكر أرسطو فيما يختص بفكـره صـدور الشر عن الهيولى (٣) ومن أمثلة الشر فى الهيولى الفساد والهرم. (٤)

---

(١) د/ محمد يوسف موسى : "القرآن والفلسفة" - ص ١٣٨، ١٣٩
(٢) ابن رشد: "الكشف عن مناهج الأدلة" - ص ١١٥
(٣) د/ عاطف العراقى: "النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد" - ص ١٩٦
(٤) ابن رشد: "تلخيص ما بعد الطبيعة" - ص ١٦٢

فالعناية موجودة وأن ما جرى على غير عناية هو من ضرورة الهيولى لا من قبل تقصير الفاعل فالسبب الذى من أجله كان النظام فى أفعال الأمور الهيولانية يعد قليلاً وهو أن مبدأ كل واحد من هذه لا يمكن أن يوجد له بالطبع أكثر من هذا[١]

فلا بد على ما تقتضيه الحكمة من أحد أمرين: إما أن لا يخلق الأنواع التى وجد فيها الشر فى الأقل والخير فى الأكثر بسبب الشر الأقل وإما أن يخلق هذه الأنواع فيوجد الخير الأكثر مع الشر الأقل ومعلوم بنفسه أن وجود الخير الأكثر مع الشر الأقل أفضل من إعدام الخير الأكثر لمكان وجود الشر الأقل". [٢]

فالنار مثلاً منفعتها فى العالم بينه وأتفق لها بالعرض أن تفسد كثيراً من الحيوان والنبات [٣] لكن إذا قيس بين ما يعرض عنها من الفساد الذى هو الشر وبين ما يعرض عنها من الوجود الذى هو الخير كان وجودها أفضل من عدمها فكان خيراً. [٤]

من هنا نستطيع القول بأن "الشر يعبر دائماً عن شرط ضرورى لوجود الخير إذ لولا إمكانية الشر لكانت إمكانية الخير ضرباً من المحال" [٥]

---

(١) ابن رشد: "تفسير ما بعد الطبيعة" - جـ ٣، ص ١٧١٥
(٢) ابن رشد: "الكشف عن مناهج الأدلة" - ص ١١٥
(٣) ابن رشد: "تلخيص ما بعد الطبيعة" - ص ١٦٢، ١٦٣
(٤) ابن رشد: "الكشف عن مناهج الأدلة" - ص ١١٦
(٥) د/زكريا إبراهيم : "المشكلة الخلقية" - ص ٢١٩

فطبيعة الأشياء هى التى اقتضت ذلك فإن من الخيرات خيرات ليس يمكن أن توجد إلا ويشوبها شر كما الحال فى وجود الإنسان الذى هو مركب من نفس ناطقة ونفس بهيمية [١]

وهذا الشر من الحكمة هو الذى خفى على الملائكة حين قال سبحانه حكاية عنهم حين أخبرهم أنه جاعل فى الأرض خليفة يعنى بنى آدم "قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك" إلى قوله "إنى أعلم مالا تعلمون" يريد أن العلم الذى خفى عنهم هو أنه كان وجود شئ من الموجودات خيراً وشراً وكان الخير أغلب عليه لأن الحكمة تقتضى إيجاده لا إعدامه" [٢]

وعلى هذا الأساس يمكن القول "كيف ينسب إليه الإضلال مع العدل ونفى الظلم وإنما خلق أسباب الضلال لأنه يوجد عنها غالباً الهداية أكثر من الإضلال وذلك أن من الموجودات ما أعطى من أسباب الهداية أسباباً لا يعرض فيها الإضلال فى الأقل إذا لم يكن فى وجودها أكثر من ذلك لمكان الترتيب وهذه حال الإنسان [٣]

فالشر حادثاً بالعرض وهو أمر استثنائى شأنه شأن العقوبات التى يضعها مدبروا المدن الفاضلون فإنها شرور وضعت من أجل الخير لا على القصد الأول"

---

(١) عباس العقاد: "ابن رشد" ضمن نوابغ الفكر العربى - دار المعارف، ط ٦، ١٩٩٢، ص ٤٣

(٢) ابن رشد: "الكشف عن مناهج الأدلة" - ص ١١٥

(٣) ابن رشد: "الكشف عن مناهج الأدلة" - ص ١١٥ ، ١١٦

(١) فيكون على هذا خلقه للشر عدلاً منه (٢) وبهذا يعزى إلى الله كل ما فى العالم من خير مادام قد أراده ولكن الشر لا ينسب إليه لأنه من نتيجة الهيولى (٣)

ولكن ما الحكم فى وجود آيات متعارضة، آيات تحمل معنى أن الله يضل ويهدى وآيات تحمل معنى أن الله عادلاً ولا يظلم أحداً حتى يضطر الأمر فيها إلى التأويل؟ يجيب ابن رشد على ذلك بقوله "قلنا أن تفهيم الأمر على ما هو عليه الجمهور فى هذه المسألة اضطرهم إلى ذلك وذلك أنهم احتاجوا أن يعرفوا بأن الله تعالى هو الموصوف بالعدل وأنه خالق كل شئ الخير والشر لكان ما كان يعتقد كثير من الأمم الضلال أن ها هنا إلهين إلهاً خالقاً للخير وإلهاً خالقاً للشر فعرفوا أنه خالق الأمرين جميعاً.

ولما كان الإضلال شراً وكان لا خالق له سواه وجب أن ينسب إليه كما ينسب إليه خلق الشر لكن ليس ينبغى أن يفهم هذا على الإطلاق" (٤) لأنه خالق كل شئ ولكن الشر لا ينسب إليه لأنه من نتيجة الهيولى ومن طبيعة الأشياء ولم يكن مقصوداً فى حد ذاته ولكن وضع من أجل الخير العام وهو النظام الموجود فى الكون. هكذا يتعالى تفسير ابن رشد للشر عن الفرق الكلامية ويؤكد لنا أن الله خالق الأمرين جميعاً الخير والشر وبهذا لا يوجد إلا إله واحد وأن وجود الشر فى العالم وضع من أجل الخير فيكون عدلاً منه فابن رشد لم يشأ أن يتبع الأشاعرة

---

(١) د/ عاطف العراقى: "النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد" - ص ١٩٥

(٢) ابن رشد: "الكشف عن مناهج الأدلة" - ص ١١٦

(٣) د/ عاطف العراقى: "النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد" - ص١٩٥

(٤) ابن رشد: " الكشف عن مناهج الأدلة" - ص ١١٦

الذين لم يجرؤوا على مجابهة مشكلة خلق الشر كذلك لم يشأ أن يسلك مسلك المعتزلة حين ينسبون العدل إلى الله تعالى على النحو الذى ينسبونه إلى الإنسان إذا لو كان حقاً ما يقوله الأشاعرة لكان معنى ذلك أن ليس ثمة شئ فى العالم يمكن أن يوصف بأنه خير أو شر فى ذاته ولو صح ما يقوله المعتزلة لوجب أن هذا العالم لا يخلو من شرور فالله عادلاً لأن كمال ذاته يقتضى أن يكون عادلاً. [١]

فابن رشد يريد الارتفاع إلى إله واحد رغم وجود الخير والشر ويجب محاولة تفسير الشر دون النزول على قول القائل بأن هناك إلهاً خالقاً للخير وإلهاً خالقاً للشر. [٢]

وهذا الرأى لدى ابن رشد قد استطاع توماس الاكوينى أن يفطن إلى وجاهته واتفاقه أتم الاتفاق مع تقديس الله وتنزيهه عن كل نقص فارتضاه لنفسه واحتج على الذين يقولون أن الله لا يخلق الشر ويتهمهم على غرار ابن رشد بأنهم يسلمون بذلك بوجود إلهين وأن نظام العالم واتساقه يتطلبان وجود شر قليل إلى جانب خير كثير كما وضح ذلك ابن رشد فيما سبق. [٣]

---

(١) د/ محمود قاسم: "ابن رشد وفلسفته الدينية" - ص ١٩٠

(٢) د/ عاطف العراقى: "النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد" - ص ١١٧

(٣) د/ محمود قاسم: "ابن رشد وفلسفته الدينية" ص ١٩١

وإن دل هذا فإنما يدل على عظمة فكر ابن رشد ليس فقط فى معالجته لهذه المشكلة والتى تعرضنا لها ولكن أيضاً للنسق الفكرى الذى لم يخرج عليه فى جميع المشكلات التى تعرض لها فنلاحظ أن الموضوعات التى تعرض لها متناسقة معـاً ليس فيها شئ متناقض وعلى سبيل المثال فى هذه المشكلة فقد ربطها بالعلم الإلهى والوحدانية والحرية الإنسانية والعناية الإلهية ونواميس الكون الثابتة والسببية بعد أن مهد السبيل لكل هذا بمنهجه فى مراتب الناس والتأويل ولعل هذا الاتساق فى مذهبه جاء نتيجة اتخاذه للعقل هادياً ومن مبادئ المنطق ركيزة له وأساساً حتـى أصـبح بحق فيلسوف العقل فى الإسلام [١]

فلقد ذاع صيته فى الغرب المسيحى فى عدة اتجاهات طوال الفترة الممتـدة من العصور الوسطى ثم عصر النضة وحتى العصور الحديثة بل هو علـى حـد تعبير جيلسون "آخر الفلاسفة العظماء فى الإسلام" [٢]

* * *

---

(١) د/ عاطف العراقى: "النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد" - ص ٣٢٤

(٢) Etienne Gilson : History of christian philosophy in the middle ages P. 350

Julius R. weinberg: Ashorthistroy of medieval philosophy prinectom university press 1964 P. 139

"خاتمة الدراسة" (أهم النتائج)

عرضنا فيما سبق ومن خلال هذا الدراسة وجهة نظر كل من القاضى عبد الجبار وابن رشد فى مشكلة الخير والشر، وقد تكلمنا عن الأشاعرة والمعتزلة فــى الفصل الأول عن موقفهم من مشكلة الخير والشر قبل أن ندلى بوجهة نظر كل من القاضى عبد الجبار وابن رشد، وكانت حجتنا فى ذلك تتبع تطور هذه المشكلة فــى الفكر الإسلامى منذ نشأة الفرق الكلامية وحتى ابن رشد آخر فلاسفة الإسلام ومن جانب آخر لكى نستطيع التعرف على تتبع هذه المشكلة عند القاضى عبد الجبــار باعتباره من المعتزلة المتأخرين ومدى مساهمة القاضى فى تطوير الفكر الاعتزالى وهل اتفق فى كل ما قاله المعتزلة أم أنه كان له دور فى تطوير الفكر الاعتزالــى ، وكذلك مدى مصداقية نقد ابن رشد للاتجاه الأشعرى فى هذه المشكلة.

ولقد اتضح لنا من خلال دراستنا لهذه المشكلة أن المعتزلة قد درسوا هــذه المشكلة من خلال التنزيه المطلق لله تعالى فقد حللنا أصولهم الخمسة فوجدنا أن هذه الأصول تدور حول تنزيه الله وإثبات له صفة الكمال المطلق، وكان هذا التنزيه هو الأساس عندهم والمنطلق الذى انطلقوا من خلاله فى معالجتهم لمشكلة الخير والشر، حيث أن الله منزه عن الشر والظلم والكذب وكل ما يوحى بأنه شر.

ولقد فضل المعتزلة استخدام مصطلحى الحُسن والقُبح بدلاً من الخير والشر؛ على اعتبار أن دلالتهما أكبر وأكثر دقة فى التعبير وكذلك إيماناً منهم بأن الحسن والقبيح من الأوصاف الذاتية للفعل النابعة منه وأن الحسن حسن فى ذاته والشر شر فى ذاته لكى يثبتوا صفات مطلقة للأشياء تعبر عنها وتحددها حتى لا يتداخل أى شيء بأى شيء آخر ويبقى الفعل محدداً تحديداً دقيقاً وله وجود مستقل. وأثبتوا أيضاً أن الإنسان قادراً على معرفة الحُسن والقُبح عن طريق عقله الذى وهبه الله له وأن العقل يميز بين الحسن والقبيح بقدرته على المعرفة،وأن الشرع كاشف ومبين للفعل فقط ، ليس له دخل فى التمييز بين الحسن والقبيح وأن العقل له ميزة الفصل بين ما هو حسن وما هو قبيح فالعقل يؤدى دوره فى إدراكه لحقائق الأشياء.

ووضح المعتزلة أن الله عادل وكل فعل يصدر عنه هو عدل وحكمة؛ ووضحوا مظاهر هذه العدالة من خلال التكليف واللطف والصلاح والأصلح والعوض.

كما أكدوا أن الشر هو من فعل الإنسان الذى له حرية الاختيار وبالتالى مسئوليته عنه،ودافعوا عن هذه الحرية وقدموا لنا العديد من البراهين على هذه الحرية ورفضوا رفضاً قاطعاً القول بالجبر لأن القول بالجبر معناه أن الله يخلق الشر، وهذا ما يرفضه المعتزلة وقد قسموا الشر الموجود فى العالم إلى شر طبيعى وشر خلقى.

الشر الطبيعى لا يمكن أن نقول عليه شر فى الحقيقة بل هو علـــى ســبيل المجاز،لأن وجوده لحكمة ولخير الإنسان من أمثلة هذا الشر الآلام والأمراض وهذا من فعل الله و يفعله للعظة والاعتبار.

أما الشر الخلقى فهو من فعل الإنسان مثل الظلم وكفر النعمة.

أما الأشاعرة فقد انطلقوا بصدد هذه المشكلة من منطلــق القــدرة الإلهيــة المطلقة فالله له التصرف فى ملكه كيف يشاء،وأن أفعاله كلها عدل وحكمــة وأنــه المالك لكل شئ كما أنهم قالوا بنظرية الكسب فالله خالق جميع الأفعال وعندما يريد الإنسان فعل شئ فإن الله يخلق فيه القدره على ذلك وقد قلنا أن هذه النظريــة فــى الكسب ما هى إلا الجبر بعينها مع اختلاف فى الألفاظ والتعبيرات،وبهذا فقد نسبوا الشر إلى الله كنتيجة ضرورية لهذه النظرية وأعلنوا أن ليس للأشياء صفات ذاتيــة تعبر عنها وأن الشرع هو الذى يحدد هذه الأشياء والعقل ليس له دور فى الكشــف عن حقائق الحسن والقبيح،ونفوا العلاقات الضرورية بين السبب والمسبب وقالوا أن الله يفعل الخير والشر.

أما القاضى عبد الجبار فقد درس مشكلة الخير والشر دراسة أكثر تعمقــاً، فلقد صنف وحدد بدقة كل ما تعرض له المعتزلة فى هذه المشكلة فإنه لم يقل كمــا قالوا من أن الأشياء لها صفات ذاتية بشكل عام ولم يقل كما قال المعتزلة المتأخرين

من أمثال أبو هاشم وأبو على من أن الأشياء تقبح وتحسن تبعاً للوجه التى هى عليه؛ ولكنه قسم لنا الحسن والقبيح إلى ما يكون له صفات ذاتية نابعة من الفعل نفسه ، وإلى ما يكون حالة تبعاً للوجه الذى يكون عليه،وبهذا فهناك أفعال لها صفات ثابتة لا تتغير وأفعال ليس لها صفات ثابتة بل متغيرة تبعاً للوجه التى تقوم عليه،وبهذا التصنيف قد طور من فكر المعتزلة وخرج من النقد الذى تعرض له المعتزلة الأوائل على أيدى الأشاعرة حيث هاجموا المعتزلة فى القول بأن الحسن والقبيح لهما صفات ذاتية على الدوام ووضحوا بالأمثلة أن هناك من الأفعال قد تحسن مرة وتقبح مرة فأدرك القاضى أهمية هذا التقسيم لكى يثبت الصفات الذاتية للأفعال التى لا يختلف عليها أحد،ومن جانب آخر يثبت أن هناك أفعال تحسن وتقبح للوجه التى تكون عليه ليؤكد دور العقل فى الكشف عن هذه الحقائق.

وبهذا ننفى عن القاضى الازدواجية فى المذهب الأخلاقى من جانب وننفى عنه اقترابه من الأشاعرة من جانب آخر فقد ظل مخلصاً لمبادئ الاتجاه الاعتزالى رغم أنه طور من أفكاره وبين أن الله لا يفعل الظلم ليس لأنه غير قادر كما قال بعض المعتزلة ذلك ولكن أثبت قدرة الله على فعل الظلم والشر ولكن لا يفعله لعدالته.

وعندما تعرض لمظاهر العدل الإلهى كان أكثر دقة وتحليلاً من المعتزلة بشكل عام فى توضيح هذه المظاهر.

وعندما تعرض لتفسير الشر أسنده للإنسان باعتباره حر فى أفعاله ومسئول عنه فقدم لنا العديد من الأدلة لإثبات حرية الإنسان ونقد كل من الجبر والكسب لأن نتائجه خطيرة كل هذا لكى ينزه الله عن فعل الشر والقبيح لكى يثبت عدالة الله وحكمته.

إلا أن الشئ الذى يؤخذ على القاضى عبد الجبار أنه قد ركز بشكل كبير على تنزيه الله ولم يعالج مشكلة الخير والشر كعلاقة ضرورية مع مشكلات أخرى مثل الحرية الإنسانية ومشكلة السببية ولكنه درس هذه المشكلات فى إطار التأكيد على عدالة الله وتنزيهه عن فعل الشر ولم يتوسع فى دراستها كمشكلات مستقلة لها علاقة بالخير والشر.

كما يؤخذ عليه أيضاً -كما يؤخذ على المعتزلة جميعاً- أن أول الآيات القرآنية التى توحى أن الله يخلق الشر دون أن يضع لهذا التأويل شروط تحدد التأويل.

أما بالنسبة لابن رشد فنجد أنه أدرك أن هذه المشكلة متداخلة مع مشكلات أخرى مثل السببية والحرية الإنسانية والعلم الإلهى وعلى هذا فقد ربطها بهذه المشكلات بعد أن وضحها كمشكلات مستقلة لها علاقة من قريب أو من بعيد بهذه

المشكلة ولقد أدرك أن اختلاف الناس فى الفهم والإدراك وتنوع مستوياتهم السبب الحقيقى فى أن آيات القرآن الكريم فيها آيات محكمات وآيات متشابهات وبناءاً على ذلك كانت ضرورة التأويل ووضع شروط لهذا التأويل وحدد تحديداً دقيقاً الآيات التى تُأول والآيات التى لا تُأول.

كما نقد الأشاعرة فى إنكارهم حرية الإنسان ونفيهم للعلاقات الضرورية بين الأشياء وأثبت عدالة الله وحكمته فى وجود الشر بل وضرورة هذا الشر من أجل الحكمة الإلهية فى ذلك، لقد نظر ابن رشد لهذه المشكلة من جميع الجوانب فكان أفضل من عالج هذه المشكلة.

المصـــــــــادر والمـــــــــراجع

أولاً المصادر والمراجع العربية:

أ - المصادر:

١- ابن حزم "الفصل فى الملل والنحل" المطبعة الأدبية" - ١٣١٧هـ - مصر.

٢- ابن خلكان "وفيات الأعيان وأبناء الزمان" - تحقيق محى الدين عبد الحميد - مكتبة النهضة المصرية - ط ١ ، القاهرة ١٩٤٨.

٣- ابن رشد "فصل المقال بين الحكمة والشرعية من الاتصال" تحقيق الدكتور محمد عمارة - دار المعارف ط ٢ بدون تاريخ.

٤- ابن رشد "تهافت التهافت" تحقيق سليمان دنيا - دار المعارف ط ٣ ١٩٦٥.

٥- ابن رشد "تفسير ما بعد الطبيعة" تحقيق موريس بويج - بيروت المطبعة الكاثولكية ١٩٥٢.

٦- ابن رشد "ضميمة العلم الإلهى" رسالة منشورة ضمن كتاب فصل المقال تحقيق الدكتور محمد عمارة - دار المعارف ، ط ٢

٧- ابن رشد "تلخيص الجدل" تحقيق محمد سليم سالم - الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٠.

٨- ابن رشد "شرح البرهان وتلخيصه" تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى قسم التراث العربى - الكويت ، ط ١ ١٩٨٤.

٩- ابن رشد "تلخيص السفسطة" تحقيق محمد سليم سالم - مطبعة دار الكتاب - القاهرة - ١٩٧٣.

١٠- ابن رشد "تلخيص ما بعد الطبيعة" تحقيق الدكتور عثمان أمين - الطبعة الثانية ١٩٥٨.

١١- ابن رشد "الكشف عن مناهج الأدلة" - المطبعة الجمالية - القاهرة - ١٩١١

١٢- الأشعرى (أبو الحسن) "مقالات الإسلاميين" تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد مكتبة نهضة مصر - ط ١ ١٩٥٠.

١٣- الأشعرى (أبو الحسن) "اللمع فى الرد على أهل الأهواء والبدع" تحقيق الدكتور حموده غرابة - طبعة الخانقى - ١٩٥٥.

١٤- الأشعرى (أبو الحسن) "الإبانة عن أصول الديانة" - مطبعة المنيرة - ١٩٢٩

١٥- الإيجى "المواقف" - مكتبة المتنبى - القاهرة -بدون تاريخ

١٦- الباقلانى "التمهيد" لجنة التأليف والترجمة والنشر - ١٩٤٧

١٧- البغدادى "أصول الدين" - طبعة اسطانبول - ١٩٣٧

١٨- الجوينى (أبو المعالى) "الإرشاد إلى قواطع الأدلة" - تحقيق د/ محمد يوسف موسى وآخرون - مكتبة الخانقى ، ١٩٥٠

١٩- الجوينى (أبو المعالى) "لمع الأدلة" - لجنة التعليق والترجمة النشر- تحقيق د/ فوقية حسين محمود - ١٩٦٩

٢٠- الخياط (أبو الحسين) "الانتصار" - تحقيق نبرج - مطبعة دار الكتب المصرية - ١٩٢٥

٢١- الزمخشرى (أبو القاسم) "الكشاف" دار المعرفة - بيروت - أربعة أجزاء.

٢٢- الشهرستانى "نهاية الإقدام فى علم الكلام" - حرره وصححه ألفرد جيوم - مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة - بدون تاريخ.

٢٣- الشهرستانى "الملل والنحل" - تحقيق محمد السيد كيلانى - مطبعة الحلبى - ١٩٦٨.

٢٤- الغزالى (أبو حامد) "المنقذ من الضلال" - مكتبة الأنجلو المصرية - ١٩٥٥.

٢٥- الغزالى (أبو حامد) "الاقتصاد فى الاعتقاد" - تحقيق الدكتور عادل العوا - دار الأمانة - بيروت - ١٩٦٩.

٢٦- الغزالى (أبو حامد) "إحياء علوم الدين" - مطبعة الشعب - بدون تاريخ.

٢٧- الغزالى (أبو حامد) "الأربعين فى أصول الدين" - طبعة الجندى - ١٣٨٣ هـ.

٢٨- الغزالى (أبو حامد) "تهافت الفلاسفة" - دار المعارف - ط٢- ١٩٥٥.

٢٩- القاسم الرسى "أصول العدل والتوحيد" - منشور ضمن مجموعة رسائل العدل والتوحيد - تحقيق د/ محمد عمارة - جـ١- دار الهلال - بدون تاريخ

٣٠- القاضى عبد الجبار "شرح الأصول الخمسة" - تحقيق د/ عثمان أمين - مكتبة وهبة - ١٩٦٥.

٣١- القاضى عبد الجبار "المغنى فى أبواب العدل والتوحيد" - يتكون هذا الكتاب من عشرين جزء كشف منه على ١٤ جزء فى اليمن وقام مجموعة من الباحثين بتحقيقه تحت إشراف طه حسين وقد ركزنا على الأجزاء التالية: وهى جـ ٦، جـ ٨، جـ ٩، جـ ١١، جـ ١٢، جـ ١٣، جـ ١٤، جـ ١٥وهى من طبعة دار الكتب.

٣٢- القاضى عبد الجبار "تنزيه القرآن عن المطاعن" - دار النهضة الحديثة - بيروت - بدون تاريخ.

٣٣- القاضى عبد الجبار "متشابه القرآن" - تحقيق د/ عدنان محمد زرزور

٣٤- القاضى عبد الجبار "المحيط بالتكليف" - جمعه أحمد بن متوية تلميذ القاضى عبد الجبار - حققه عمر السيد عزمى - راجعه د/ أحمد فؤاد الأهوانى - الدار المصرية للتأليف والترجمة.

٢٨- القاضى عبد الجبار "المختصر فى أصول الدين" - منشور ضمن مجموعة رسائل العدل والتوحيد تحقيق د/ محمد عمارة - دار الهلال - جـ ١.

٢٩- القاضى عبد الجبار "المنية والأمل" - جمع يحيى بن المرتضى - تحقيق د/ عصام الدين محمد - دار المعرفة الجامعية - الإسكندرية - ١٩٨٥.

٣٠- النيسابورى (أبو سعيد) "ديوان الأصول" تحقيق د/ محمد عبد الهادى أبو ريده - المؤسسة المصرية العامة للتأليف - سنة ١٩٦٥.

٣١- النيسابورى (أبو سعيد) "المسائل فى الخلاف بين البصريين ولبغداديين" تحقيق د/ معن زادة ، د/ رضوان السيد - مصر - الاتحاد العربى طرابلس.

٣٢- يحى بن الحسين (الإمام) "رسائل العدل والتوحيد" تحقيق د/ محمد عمارة ضمن مجموعة رسائل العدل والتوحيد - جـ ٢ - دار الهلال.

ب - المراجع

٣٣- أبو بكر جابر الجزائرى "عقيدة المؤمن" مكتبة الكليات الأزهرية - ١٩٧٨- ط ٢.

٣٤ د/ ألبير نصر نادر "فلسفة المعتزلة" - طبعة الإسكندرية - بدون تاريخ.

٣٥- د/ أحمد محمود صبحى "الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى" - دار المعارف.

٣٦ د/ أحمد محمود صبحى "فى علم الكلام" - ط ١ - ١٩٨٢- بدون دار نشر.

٣٧- إمانويل كانت "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق" - ترجمة د/ عبد الغفار مكاوى - الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٨٠.

٣٨- جولد تسيهير "العقيدة والشريعة فى الإسلام" - ترجمة د/ محمد يوسف موسى وآخرون -دار الكتاب العربى - ١٩٤٦.

٣٩- د/ حامد طاهر "قضية العلاقة بين الفلسفة والدين لدى ابن تومرت وابن رشد - مقالة ضمن الكتاب التذكارى - المجلس الأعلى للثقافة - ١٩٩٣.

٤٠- د/ حسنى زينه "العقل عند المعتزلة - "تصور العقل عند القاضى عبد الجبار" - دار الآفاق الجديدة - بيروت - ١٩٨٠.

٤١- دى بور "تاريخ الفلسفة فى الإسلام" - ترجمة د/ محمد عبد الهادى أبو ريده - لجنة التأليف والترجمة والنشر - ١٩٤٥ - القاهرة.

٤٢- د/ زكريا إبراهيم "المشكلة الخلقية" ضمن سلسلة مشكلات فلسفية - مكتبة مصر - ط ٣ -١٩٨٠.

٤٣- د/ زهدى جار الله "المعتزلة" - مطبعة مصر - ١٩٤٧.

٤٤- د/ زينب محمود الخضيرى "أثر بن رشد فى فلسفة العصور الوسطى" - دار الثقافة ١٩٨٣.

٤٥- د/ سميح غنيم "فلسفة القدر فى فكر المعتزلة" - دار الفكر اللبنانى - ١٩٩٢.

٤٦- د/ عاطف العراقى "النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد" - دار المعارف - ١٩٧٦.

٤٧- د/ عاطف العراقى "تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية" - دار المعارف - ط ٤ - ١٩٧٩.

٤٨- د/ عاطف العراقى "المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد" - دار المعارف - ط ٢ - ١٩٨٤.

٤٩- د/ عاطف العراقى "مشكلة الحرية فى الفكر الإسلامى" - مقالة فى كتاب "دراسات فلسفية" مهداه إلى الدكتور / إبراهيم بيومى مدكور - إشراف الدكتور / عثمان أمين - الهيئة المصرية العامة.

٥٠- د/ عاطف العراقى "فلسفة ابن رشد وفكرنا العربى المعاصر" - مقالة ضمن المقال التذكارى عن ابن رشد - إشراف وتقديم الدكتور / عاطف العراقى.

٥١- عباس العقاد "ابن رشد" ضمن سلسلة نوابغ الفكر العربى.

٥٢- د/ عبد الرحمن بدوى "التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية" - مجموعة أبحاث قام بها بعض المستشرقين على رأسهم نيلنو - ترجمها وعلق عليها د/ عبد الرحمن بدوى - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - ١٩٤٦.

٥٣- د/ عبد الرحمن بدوى "مذاهب الإسلاميين" - جزئين - بيروت - ط ١ - ١٩٧١.

٥٤- د/ عبد الرحمن بدوى "مدخل جديد إلى الفلسفة" - وكالة المطبوعات - الكويت - ط ١ - ١٩٧٥.

٥٥- د/ عبد الرحمن سالم "التاريخ السياسى للمعتزلة" - دار الثقافة للنشر والتوزيع - القاهرة - ١٩٨٩.

٥٦- د/ عبد الستار عز الدين الراوى "فلسفة العقل" - دار الشئون الثقافية العامة - بغداد - ط ٢ - ١٩٨٦.

٥٧- د/ عبد الستار عز الدين الراوى "ثورة العقل" - دار الشئون الثقافية العامة - بغداد - ط ٢ - ١٩٨٢.

٥٨- د/ عبد الفتاح فؤاد "الفلسفة الرشدية مدخل إلى الثقافة الإسلامية" - بحث ضمن الكتاب التذكارى عن ابن رشد - المجلس الأعلى للثقافة - ١٩٩٣- تحت إشراف د/ عاطف العراقى.

٥٩- د/ على سامى النشار "تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام" - دار المعارف - ط ٢ - ١٩٧٧- ثلاثة أجزاء لم يشر منه إلا الجزء الأول والثالث.

٦٠- د/ على عبد الفتاح المغربى "الفرق الكلامية الإسلامية" - مكتبة وهبة - بدون تاريخ -

٦١- د/ على عبد الفتاح المغربى "التأويل بين الأشعرية وابن رشد" - مقالة ضمن الكتاب التذكارى عن ابن رشد إشراف وتقديم الدكتور عاطف العراقى - ١٩٩٣.

٦٢- محمد إقبال "تجديد التفكير الدينى فى الإسلام" - ترجمة عباس العقاد - لجنة التأليف والترجمة والنشر - ط ٢ - ١٩٦٨.

٦٣- د/ محمد صالح الزركان "فخر الدين الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفيه" - دار الفكر - ١٩٦٣.

٦٤- د/ محمد عبد الله دراز "دستور الأخلاق فى القرآن" - ترجمة الدكتور عبد الصبور شاهين - مؤسسة الرسالة - بيروت - ١٩٧٣.

٦٥- د/ محمد عبد الهادى أبو ريده "النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية" - دار النديم - ط ٢ - ١٩٨٧.

٦٦- د/ محمد يوسف موسى "القرآن والفلسفة" - دار المعارف - ط ٤ - ١٩٥٨.

٦٧- د/ محمد يوسف موسى "تاريخ الأخلاق" - دار الكتاب العربى - ط ٢ - ١٩٥٣.

٦٨- د/ محمد يوسف موسى "بين الدين والفلسفة فى رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط" - دار المعارف - ط ٢ - بدون تاريخ.

٦٩- د/ محمود قاسم "ابن رشد وفلسفته الدينية" - مكتبة الأنجلو المصرية - ط ٣ ١٩٦٩.

٧٠- د/ مرفت عزت بالى "موقف ابن رشد من مشكلة الخير والشر" - مقالة ضمن الكتاب التذكارى عن ابن رشد - المجلس الأعلى للثقافة - ١٩٩٣.

٧١- د/ مصطفى لبيب "مشكلة العلية بين الغزالى وابن رشد" - رسالة دكتوراه منشورة فى كتاب - ١٩٨٥- بدون دار نشر.

٧٢- د/ نبيلة ذكرى ذكى "ابن رشد والمؤثرات اليونانية فى فلسفته" - مقالة ضمن الكتاب التذكارى عن ابن رشد وصدر عن المجلس الأعلى للثقافة - ١٩٩٣.

٧٣- هنرى كوربان "تاريخ الفلسفة الإسلامية" - ترجمة نصير مروة وآخرون - مراجعة الإمام موسى الصدر - منشورات عويدات - بيروت - لبنان - الطبعة الأولى - ١٩٦٦.

ثانياً: المراجع الأجنبية

74- Ch. Toshinkiko Izuise : The structure of the Ethical terms in the quran tokyo - 1956

75- Ch. a) To shinhiko Izutse : Ethico Religious concepts in the quran vol II Tokyo 1964

76- Etienne Giloson : History of christian philosphy ages

77- Etienne Gilson : History of christian philosophyin the middle Randam House New york 1955

78- Georg Hourani : Islamic Rationalism Oxford 1971

79- Julius R. weinberg : Ashort History of medieval philosphy - princeton university press 1964

80- Le p. ch. Lahr. SJ. : Course de philosophie 15 iemeedition Paris 1914.

المحتويات